عارف اصفهانی ۸۶/۱۲/۲۰
۳ ۴

نسخه‌ء ... انشاء بخط سنه ...

مشتاق ظلام آخر جلا جهل ایتیا اُدر دنیا سوندی



العجز = عبارت عدم تعلق ده قدرت عما من شأنه

الجهل = عدم تعلق العلم عما من شأنه ان یکون معلوما ۲

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

قوله سبحانه ما أعظم شأنه فإن قيل لم خالف المصنف عن الأسلوب المشهور بين المصنفين [illegible] المتعلقة بالحمد [illegible] إذ فيه موافقة بالحديث المشهور والقرآن المجيد وطريقة السلف [illegible] باعتبار الوجهين [illegible] أن الإتيان بالأسلوب الغريب أحسن عند [illegible] والثاني [illegible] في نقل السبحان موافقة النص الصريح [illegible] قوله تعالى فسبح بحمد ربك ثم اعلم أنه في سبحانه [illegible] ثلاثة الأول في نفس السبحان والثاني في فعله والثالث في إضافته أما تحقيق الأول فهو مكان [illegible] مبارك السبحان اسم مصدر كالقران فالمعنى سبحت سبحانه [illegible] الفعل [illegible]

قوله لا يلاحظ معه سبحانك لأن الفعل والمصدر إذا كان [illegible] في المحل [illegible] والمعنى المتقدم [illegible] ما قلنا لا ما قال الشارح [illegible] عن هذا البيان حاصلا المعنى لا تقرير العبارة [illegible] ولا شك أن تقييد العبارة [illegible] ليس كما قال [illegible] لا أسلم أن السبحان علم

التسبيح [illegible] لأنه مضاف والعلم لا يضاف قوله ليس مقصود الشارح أن السبحان [illegible] في عبارة [illegible] في مقام [illegible] التسبيح [illegible] سوضع [illegible] أن السبحان [illegible] معلوم [illegible] سبحانه [illegible]

مطلق السبحان [illegible] الشارح عليه ببيان حاصل المعنى في الاحتمال الأول دون [illegible] يبقى حاصل المعنى في [illegible] الكلية فعلم أن هذا الاحتمال غير صحيح [illegible] مطلق فإن قيل أن كون السبحان علما للتسبيح [illegible] لأن التسبيح [illegible] الذي [illegible] معنى [illegible]

التسبيح قوله سبحان الله فإن كان سبحان علما للتسبيح [illegible] الشيء [illegible] لا يكون المعنى [illegible] لأن السبحان علم للتسبيح [illegible] قوله سبحان الله [illegible] على التسبيح [illegible] قوله سبحان الله فلا يبقى المعنى [illegible] قلنا السبحان علم للتسبيح الذي [illegible] التنزيه [illegible] قوله سبحان الله فلا يلزم [illegible] للتسبيح عن نفسه ويبقى المعنى [illegible] قال الشارح في [illegible] الثانية [illegible] لا يلاحظ [illegible] السبحان [illegible]

وسرجومه [illegible] العلمية فإن قيل يعلم من هذا بطلان العلمية دون المصدرية لأن عبارة الشارح [illegible] السبحان [illegible] يكون مضافا [illegible] وجوابه لأنه [illegible] والإضافة العلم لا يجوز [illegible] المصدرية لأنها تقتضي الجواز قلنا جواز إضافة العلم بناء على التنكير [illegible] قاعدة النحو [illegible] لأنه قال [illegible] زيد [illegible] في الدنيا [illegible] العلم علم الجنس [illegible] في حق الإضافة [illegible] يقال سبحة الله [illegible] سبحان [illegible] المصدر التسبيح [illegible] والغرض منه [illegible] الاعتراض [illegible] لا يلاحظ [illegible] السبحان [illegible] قوله سبحان [illegible] يستعمل بدون الإضافة [illegible] حذف الفعل والفعل [illegible] قوله تعالى الآخر وهو أن السبحان قد يجيء اسما للمصدر والفرق بين اسم المصدر وعلم المصدر كالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس [illegible] منهما موضوع للطبيعة من حيث هي لكن [illegible] المعهودية والمعلومية معتبر في علم الجنس دون اسم الجنس ومعنى المعلومية والمعهودية امتياز الطبيعة عن سائر المفهومات الكلية ومعنى عدم المعلومية والمعهودية إبهام الطبيعة بالقياس إلى أفرادها يعني إذا لوحظ الطبيعة من حيث أنها ممتازة عن سائر المفهومات الكلية ووضع اللفظ بإزاء تلك الحيثية فهذا اللفظ يسمى علم الجنس وإذا لوحظت من حيث أنها مبهمة بالنسبة إلى ما تحتها من الأفراد ووضع اللفظ لها بهذه الحيثية فتلك اللفظ يسمى اسم الجنس كما في الأسامة والأسد لأن الأول علم الجنس والثاني اسم الجنس وقد أجري علم التسبيح التنزيه على الشذوذ كقول العاشي في هجو العلقمة [illegible] الطفيل شعر قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر ويأتي أن السبحان في هذا الكلام مستعمل بلا تنوين وليس بمضاف ولا معرفا باللام فعلم أنه غير منصرف وغير المنصرف لا بد من السببين فأحدهما الألف والنون الزائدتان وهو لا يكفي لمنع الانصراف فيكون علما لأن العلمية شرط الألف والنون في كونهما سببا لمنع الانصراف فإن قيل يجوز أن يكون السبحان في هذا المقام منونا وسقوط التنوين للإضافة إلى العلقمة ويكون من زائدة فتقديره سبحان علقمة فكيف يكون علما والتعليل فعلى هذا يلزم [illegible]

العلقمة لا يجوز فتقول هذه العبارة وقع من الشارح بطريق التهكم والاستهزاء او انه
يجوز ان يكون الشيء مضافا الى الله ويكون منقطعا عن الاضافة فتقديره سبحان الله من علقمة
الفاخر اجيب عن الاول ان زيادة من خلاف الاصل بين المضاف والمضاف اليه واختيار
خلاف الاصل لا يناسب وعن الثاني اذ قطع الاضافة يوجب احد الامور الثلثة اما البناء
على الضم او التنوين او الاضافة وشيء منها في هذا المقام ليس منها ورد على الجواب اما على الاول
ان زيادة من وان كان خلاف الاصل لكن يجوز للشاعر اما لا يجوز لغيره فلا
[illegible] بين المضاف والمضاف اليه واما على الثاني فهو ان سبحان [illegible] اكثر
[illegible] على [illegible] الاضافة عند قطع الاضافة [illegible] لم يعوض من المضاف اليه [illegible]
ما تحقيق الثاني فهو ان سبحان اما منصوب على انه مفعول به لفعل محذوف [illegible]
فتقديره اعتقد سبحان او مفعول مطلق لفعل محذوف وحذف الفعل ههنا [illegible] سماعا
[illegible] عند المحققين او قياسا فاجيب بذلك [illegible] المواضع التي [illegible] مذكورة في الكافية
بطريق التعداد لا بطريق الحصر [illegible] ويجاب بان [illegible] قول
صاحب الكافية بطريق [illegible] ومنها ما وقع مثنى [illegible] مثنى حقيقة [illegible] حكما
الا صورة [illegible] او [illegible] رضي [illegible] للمصدر [illegible] امثالها [illegible]
فاعلها او مفعولها [illegible] الاضافة [illegible] الفعل [illegible] قياسا امثال [illegible]
على [illegible] الاضافة [illegible] اي اصغر [illegible] المفعول [illegible] مثل [illegible]
الرقاب اي اضربوا ضربا الرقاب [illegible] بعدا له وسحقا اي
بعدا له وسحقا [illegible] المفعول [illegible] حمدا وشكرا [illegible]
وشكرته شكرا فان قيل ان هذه القاعدة منقوضة بقوله تعالى [illegible] وسعى لها سعيها
لان [illegible] ذكر الفاعل بعد المصدر بالاضافة [illegible] المفعول كذلك [illegible] ان
الفعل مذكور في الموضعين قلنا ان هذه القاعدة في الموضع الذي لا يكون [illegible] الفعل
[illegible] توجيه قول الرضي ان المقصود من ذكر الفعل اسناد الفعل الى

الى الفاعل او المفعول فاذا كان [illegible] بنفسه منسوبا الى الفاعل او المفعول فلا حاجة الى ذكر الفعل وفيه
ان المقصود من ذكر الفعل اسناد [illegible] الى الفاعل او المفعول لكن في ذكره التجديد دون المركب الناقص [illegible]
من [illegible] للفعل [illegible] واما التحقيق الثالث فهو ان سبحان اما مضافا الى الفاعل اذ
الان الفعل المحذوف [illegible] التقدير سبح الله سبحانا [illegible] نحو سبح السماء [illegible]
[illegible] اي [illegible] في الارض فصار المعنى بعد [illegible] عن السوء والنقص [illegible] او مضافا الى
المفعول [illegible] الفعل المحذوف [illegible] سبحت سبحانا فيكون [illegible]
فعله [illegible] نحو [illegible] ربنا [illegible] لكن [illegible] اختار الفعل [illegible] قال الشارح
سبحت سبحانه [illegible] لان زيادة الحروف يدل على زيادة المعنى
فيكون [illegible] في [illegible] مرفوع على الابتداء خبره محذوف [illegible] فصار التقدير العبارة
سبحان [illegible] عظيم [illegible] قول النبي عليه السلام [illegible] تعالى [illegible]
ما [illegible] ما اعظم شانه قال [illegible] من صيغ التعجب لانه
افعله وافعل به [illegible] الاستفهام [illegible] الاستفهامية تعني
التعجب في قوله تعالى [illegible] وما ادراك ما يوم الدين [illegible] للاستكثار [illegible]
[illegible] فان قيل ان
[illegible] المتعجب [illegible]
[illegible] اللهم الا ان يقال [illegible]
[illegible] قلنا [illegible]
[illegible] قلت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قال [illegible] التقدير [illegible] الشان العجيب

مستفادة من الغير وذلك ظاهر قال هذا القياس منقوض بالتركيب الخارجي واستعماله في الشأن
لتوجيه فحصه المعنى بتوضيح عظمة شأنه تعالى وانه كناية عن الامور الكلية لا بعد العجز عن القاطع
لبيضاوي في تفسير قوله تعالى كل يوم هو في شأن اي في التخليق والتجديد والاحياء والاماتة و
هذه الآية وردت في رد اليهود قالوا ان الله لا يقضي يوم السبت في شأن فيكون ذلك
في ذلك الشيء فقال الله تعالى كل يوم هو في شأن وقيل من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا و
يرفع قوما ويضع آخرين والشأن في العرف اذ شأن الله هو الاتيه قوله يحتمل ان
الشارح يحتمل ان يكون مبنيا للكيفية ولذا قال يحتمل لان الظاهر ان قوله لا يعلم جملة مستأنفة
وقعت مقام التعجب كأن السائل قال ما اعظم شأنه فقال لا يعلم لا يبحث لانه لا يعلم فان قيل
لا نسلم انه وصف بصفة الكيفية لانه معرفة بالاضافة ودعوى لا يعلم جملة وهي في حكم النكرة
وهي لا تقع صفة للمعرفة قيل في جوابه ان الشأن بالجنس وحينئذ متوجه الابهام
بالاضافة فيكون توصيف النكرة بالنكرة ويكون الوصف بالوصف التركيبي
المعهود القائم بالغير سواء كان بطريق الحالية او النعتية وههنا بطريق
عليه قوله مبنيا قيل قلنا لان المتبادر من الحال الحال
المتنقلة
ولان الحال قيد للعامل
ان اللحوق بمعنى
مبنيا للكيفية قيل ان مفهوم
وشأنه وهذا لا يحصل الا ان عدم نهاية
وعدم النهاية للاستدلال فاجاب الشارح بقوله العقلاء التعقيب باللازم
للنهاية والطرف
متناهية في السموات والارض والعقل لا يحيط على الامور الغير المتناهية قال لا امور الغير المتناهية
باطلة عند القوم قلت هي الباطلة عند الموجود بالفعل لا منفصل

هو موجود واثار الوجوب غير متناهية بالفعل ان في علمه فيقال ان مقدورات الواجب غير متناهية
قوة قوله لا تفي عن وجود ان وجد في الخارج متناهية قال لا نسلم ان العقل لا يحيط على الامور الغير
المتناهية بل يحيط عليها اذ العقل يحيط بها ويحكم عليها بانها اثاره والحكم بالجملة لا يستدعي
العقول عليها
ذي برهان قبل ان
المعقود اذا
لان شأن الوجوب وجود وصفه غير منفك عنه تعالى ...
بعض فيحتمل ان يكون قوله لا يعلم فقرة مستقلة في تنزيه الواجب تعالى بقوله لا يحيطون
من التقرير النحوي بالمعنى الاصطلاحي فيكون المعنى لا يعرف هو ولا التعريف لكون بالاجزاء
اي الاجزاء الذهنية او الخارجية قال الشيخ والواجب بسيط ذهنا وخارجا فطريق الاستدلال
ببطلان الوجوب تعالى هو مذكور في سائر الكتب وهو ان يكون للواجب اجزاء خارجية اذ لو كان له
فتلك الاجزاء لا تخلو اما واجبات او ممكنات فهي منفصلة الوجود ومستقل
لا بد من افتقار بعض الاجزاء الى البعض الا في الوجود فيكون لو وضع جزء
والحقيقة المحصلة ما يكون لا على غير اثار الاجزاء بطريق الانفراد ومكان
الذات وباطلة الحقيقة فلا يتركب الواجب القيوم فلما بطل احتمال الواجبات والممكنات
الممتنعات ايضا لانه لا يعقل في هلاكة الذات اذ لا ذات لها اذا بطل المركب من الاثنين او
ثلثة ايضا لان بطلان الجزء يستلزم بطلان الكل واستدلاله على كون الممكنات هالكة الذات بان
وجودها زائد عليها فينبغي مرتبة الذات تكون معدومة لانها محتاجة في الوجود الى الفاعل فاذا
قطع النظر عن الفاعل واقتصر النظر عليها فتوجد بقعة العدم فلما بطل الاجزاء الخارجية
للواجب بطل الاجزاء الذهنية ايضا لان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي كما هو قول الشيخ
قال الشيخ الذي يستلزم التركيب الذهني للخارجي نعم اقول فالاولى ان التركيب الذهني
مناف للتركيب الخارجي والاول الشيء الواحد تاما بالاستقلال وهو باطل اذ فيه استغناء
عن الذاتيات ولا يجوز تركيبه

الخارجية كما للانسان مثلا بالاجزاء الذهنية ويسمى مستلزم الذهني لتحقق السابقة لا الخارجية
كالسواد مثلا بالاجزاء الذهنية كما يقال هو لون قابض للبصر والثالث هو القول الثا
قب وهو ان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي اذ الجنس والفصل من الامور
الانتزاعية وانتزاع الامور المتعددة من الشيء الواحد محال فلا بد من تكثر في منشأ الانتزاع
فيكون منشأ الانتزاع امرين احدهما ما اخذ الجنس وهو المادة والاخر ما اخذ الفصل وهو الصورة
فعلى هذا يلزم للشيء الواحد جزءان تامان بالاستقلال وهو باطل قلنا هذا البطلان فيما
اذا كان متغايران بالذات ومن هذا ملتقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لانه جزء المحمول
باعتبار لا بشرط شيء جنس وفصل باعتبار بشرط لا شيء مادة وصورة فهذه فتعدد الاعتبارات للشيء الواحد
لا يمتنع فتعدد المادية للشيء الواحد فلا يكون التركيب الذهني منافيا للتركيب الخارجي وبهذا المحقق
بطل ما قال السيد السند في شرح المواقف ان التركيب الذهني مناف للتركيب الخارجي والا
لكان للشيء الواحد جزءان تامان بالاستقلال وهو باطل والحق ان التركيب الذهني مناف
للتركيب الخارجي اذا كان من المادة والصورة الحقيقيتين دون التشبيهيتين لان الجنس والفصل
متحدان في الجعل والتقرر والوجود فلهذا يحمل احدهما على الاخر والمادة والصورة
متمايزان في الجعل والتقرر والوجود فلهذا يوجد الصورة مع بقاء المادة وزوال الاحد
المتحدان مع بقاء الاخر محال ومن المحال ان يكون للشيء الواحد متحدا في الجعل والتقرر
والوجود ومتمايزا فيها فعلم ان الجنس والفصل مختلفين بالذات الا ان ماخوذين من
المادة والصورة الحقيقيتين فلو لم يكن التركيب الذهني منافيا للتركيب الخارجي يلزم للشيء الواحد جزءان تامان
بالاستقلال وهو باطل فان قيل فعلى هذا يلزم مخالفة لما تقرر عند القوم من ان الجنس
والفصل ماخوذان من المادة والصورة قلنا المراد بالمادة والصورة في عبارة القوم هو التشبيهيتين دون الحقيقيتين و
المادة التشبيهية الجزء العام الذي يشابه الهيولى في الابهام والعموم والصورة التشبيهية الجزء
الخاص الذي يشابه الصورة الحقيقية في التحصيل والخصوص ومتحدان في الجعل والتقرر والوجود كالجنس
والفصل بل عين الجنس والفصل وجزءان للمركب بل هما ذوات الخلط والتعرية ومن هذا
التحقيق يرتفع الخلاف بين قول القوم ان التركيب الذهني مناف للتركيب الخارجي عند البعض

ويستلزم منه ان لا يكون الاخر لانك لما اخذت على التقدير كون المادة والصورة حقيقيتين والاستلزام
على التقدير كونهما تشبيهيتين وبهذا يظهر ان تجريد الجسم المركب من المادة والصورة الجسمية محكي
وبعض الصورة الجسمية جائز وكذا في الهيولي واطلاق تجريد البسائط الخارجية بالاجزاء
الذهنية قلنا ان للبسيط معنيين احدهما ما لا جزء له والاخر ما لا يكون له اجزاء متمايزة
في الوجود فان كان المراد الاول فمجرده مسلم ومساعد كما قال الشيخ ان التحديد للبسائط الخارجية بحدود
مساعدة اقامة العرضيات مقام الذاتيات وان كان المراد البسيط بمعنى الثاني فالتركيب الذهني مستلزم
للتركيب الخارجي لان المادة والصورة التشبيهيتين موجودتان فيه وفي الحاشية ما هو المذكور في القا
فيه وهو ان الواجب ليس له اجزاء مطلقا ذهنية كانت او خارجية اذ لو كان له اجزاء فتلك الاجزاء
لا تخلو اما ان تكون واجبا او ممكنا فان كانت واجبا فهي منفصلة متوقفة ومستغنية بعضها عن بعض والا لم تكن
الواجب واجبا ولا يبقى اجزاء الماهية الحقيقية من الافتقار والا يكون كوضع
الحجر في جنب الانسان اي الا تلك الاجزاء تكون بسائط لا ينقطع التسلسل وبهذا اثبت
المدعى اذ للمدعي اثبات البساطة الواجب وهو حاصل واما اثبات الوحدة
فهو مطلوب اخر ثابت في مقام اخر ببرهان اخر فان قيل لا نسلم ثبوت المدعى
لان المدعى اثبات بساطة كل واجب من الواجبات وبهذا يثبت بساطة
الواجب الجزء فقط فقال بعض المحققين في دفع هذا الاعتراض ان المقصود
اثبات بساطة الواجب مالا بساطة كل واجب وهو حاصل ببساطة الواجب
الجزء ولكنه مخالف للوجدان السليم لان الوجدان شاهد على ان المقصود
اثبات بساطة كل واجب لان هذه الاوصاف اي لا يحد وغيره في بيان مدح مصدا
ق لفظ الواجب ومدح المصداق انما يحصل اذا كان كل واجب من الواجبات بسيطا لكن
الواجب الذي هو الكل ليس بواجب كما يدل عليه قول القاضي في الحاشية النفيسة
فاذا ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء والواجب الكل ليس بواجب
لانه مركب من الاجزاء فهو يكون محتاجا الى الاجزاء والاحتياج من خواص الممكن
فلهذا قال الحكماء الراسخون ان التركيب اساس الامكان والامكان اساس التركيب

فان قيل نعلم بديهة بل بالضرورة لكن في بساطة [illegible] المتعلق بقوله فكل مركب ممكن ان الاحتياج الى الاجزاء

جزء ليس خاصة الممكن بل خاصة الاحتياج الى الغير قلنا لا نذكره في بساطة محتاج الشارح ولا نكون

هيهنا محتاج الى الحكم فانه اضاف الى ان الاحتياج من خواص الامكان سواء كان الى الغير او الى الاجزاء

وايضا فالوا ان الكل امارة الامكان والامكان اساس التركيب بعد جنابا الى ذوي الاثبات

الاسد لا مجال هنا محتاج الحكم فيقول ذكرنا في المقدمة في الدليل على بساطة الواجب بل الواجب بسيط

لو لم يكن بسيطا لكان محتاجا الى الاجزاء والاحتياج من خواص الامكان فثبت بان الكل ممكن وان كانت ممكنا

الذكر بالحقيقة فكيف يكون يتقوم الواجب عنها قال قيل يجوز ان يكون اجزاء في الذهن

وهي ممكنة ومنتزعة عن ذات الواجب الذي يقولون الوجود في الخارج جميع الموجودات

بسيطة وكليا امتزاعا عقلية بحيث ان المنتزع منه متقدم بالذات فلا يلزم من الامكان

الواجب قلنا بطلانه يظهر من قول المصنف بعد الطبع وليت شعري اذ كان ذلك بسيطا

من كل وجه غير ان الواجب فكان ليس الاجزاء العقلية تكون الاجزاء العقلية لا انفصال فيكون

الالف ولايه التي هي قابلة الاتصال والانفصال والواجب لا يقبلهما لا يقال ان الاجزاء

مقدرة ثابتة للفعل مع انه لا يقبل التجزي والانقسام لانا نقول مراده بالانفصال عرض انفكاك حقيقة

او فرضا والثاني متحقق فالفعل لا يقال ان الانفصال الفرضي متحقق في الواجب ايضا اذ لا يمتنع الفرض

لانا نقول ان المراد بالفرض هو الفرض المطابق للواقع لا مطلقا وهو متحقق في الفعل لانه ذو مساحة

دون الواجب ذلك المساحة لم يوجد ان تلك الاجزاء ليس مفروضة القوة ومفروضة الفعلية فلا يتركب بها

الواجب فيقوم لانه متقوم بالفعلية القصيرة فيه ولما كانت تلك الاجزاء ليس مفروضة القوة ومفروضة الفعلية

موجودة صرفة لكونها موصفة لا نقسام الجسم لا يكون بعض الجسم حاصلا بعضها في الاخر دائر بقاء البعض

وذاك البعض بارد وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فذلك الاجزاء ولا تكون موجودة بالفعل قبل الانقسام

للانقسام انه يستلزم الايلام والجزء الذي لا يتجزى فتلك الاقسام لا تخلو اما موجودة بالفعل وبعضها بالقوة

فان كان الاول فلو فرض كونها متناهية للمقدر كليا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذا باطل وايضا يلزم

تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ان الواجب كما انه احدي الذات

لا تكثر فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة لا تركيب فيه ومن غير التميز وما يجد ابدا والاثنين وهذا من الفكر

ودون يتصور لانا ان الواجب يتصور لانه تعالى عالم بالاحكام الا عرفيات الصادقة كما يقال الواجب عليم

ودون يتصور المعلوم فيكون فرد لانا نقول لا ان التصور لانه هو تصور المعلوم عليه مطلق تصور لكن بالكنه او بالوجه على الجهة المنع في التصور

بالكنه او بكنه الشيء فقط لا يقال لا كان المنع في تصور التصور بالكنه او بالوجه الذي هو عبارة عن التصور بعد قوله بوجه

والمنع التصور بالكنه الذي هو مبني على نفي التعدد لانا نقول ان المنع في تصور الذي يكون بالكنه والوجه والمنع بالوجه

هو التصور بالكنه فقط ونفي العام بعد نفي الخاص صحيح السواد كما علم ان التصور بالكنه يكون مجرد عن تصور الجزئيات

سلب المنع تصوره بالكنه ولين تجريد عن الوجه لانه لا يعرف الا بعد معرفة ما هي الجزئيات فلا يتجرد ومن كان

مرتفعا متحققا فلا يعرف ذاته الا بعد التشخص فخرج الذي هو ان يكون الجزئي الا الكلي بل من الاجزاء وطبع التشخص فيالك

من ذلك لم يكن ما عرفا الجزئيات لانا نقول ان الواجب ليس لتصوره بالكنه ولا كليه لما الاول فلا تنتفي التجرد لا يقال

انه هذا الدليل المطابق ما على نفي التصور بالكنه الدليل يعمم مع لانه يدل على نفي التصور بالكنه وهو اعم من التجرد لانا نقول

ان ثلث طرق فاخرجه لان يستلزم التصور بالكنه لا بالوجه بالتفصيل متحقق بالتجرد لا يقال فعلم منه ان التصور بالوجه

الذي ذكر وجه الاجمال كتصور الجزئيات بواسطة المعلوم لا يدخل تحت التصور بالكنه لعدم التفصيل ولا علم بوجوده

موجود فيه لانا نقول تصور كل ذلك لان تصور الجزئيات بواسطة المعلومات الابعد يكون مستلزما لتصور الكل لا يقال ان هذا الدليل

يجمع مقدماته جارية في التجرد ايضا لان التجرد لا يتصور الا بعد ان يتصور الكلية لانا نقول لا ان ذلك الدليل

هيهنا الا انه فيه تفصيل علاوة على طريقة علومه والاثبات مطلقا لا يقال ان المنع بعبارة المصنف هو العلم

المتحقق عن كنه الواجب لان التصور مختص بالعلم الحصولي بل بالحضوري وكذا المنع بوليد التام لانا نقول العلم الحصولي

والتفكر اعم من التصور نفي العلم الحصولي يستلزم نفي التصور فيعم علمه لا نقول لانا نقول ان المراد بالتصور

عباره المصنف الذي هو مراد مطلق العلم وهو عبارة عن حصول نفس حقيقة الشيء في الذهن سواء كان بلا وجه

الاجمال على وجه التفصيل او حصول لا يقال ان المراد بالعلم هو العلم الحصولي والحضوري فان كان الاول فعاد الاشكال

الوجود وان كان الثاني فهو خلاف الواقع لان الواجب يكون عالما بالحضوري لانا نقول ان المراد بالعلم

هو العلم الحضوري خلاف الواقع لان المنع لا يتصور الذي هو علم الكلي للواجب ولا يقال ان المراد بالعلم الحصولي فان

يكون منه على الواجب والكلي الذي هو علم الكلي فقط كان فعاد الاشكال الثاني الاول وان كان الثاني فيلزم التصور وتعدد لان العلم بالكنه مع الواجب

كما هو ممتنع عن طرف الكلي كذلك ممتنع عن طرف الواجب لا يقال ان المراد بالعلم الذي هو علم الكلي ولا يلزم

القدرية في الجملة ولان وجود القديم تعالى [illegible] بوجوده [illegible] العقول [illegible]

ذلك كنه الواجب وهو حاصل [illegible] في الخارج لان العلم بكنهه [illegible] الواجب واقع من طرف الواجب [illegible] للعقول

واما من طرف القابل فممتنع سواء كان على وجه الحصول [illegible] او على وجه الحضور للادراك [illegible] بانه [illegible]

العقل الحصولي [illegible] الحضوري [illegible] ولانا نقول [illegible] لانا نمنع الحضوري [illegible] لان نفي الحضوري على [illegible]

الشئ [illegible] العين والتعين والمعلومية والاشتراك [illegible] كما قال الفاضل السند ودليلنا

التام فلا وجود الواجب [illegible] صفاته عينه تعالى [illegible] العقل لكان بما هو موجود في الخارج [illegible]

فيما هو موجود في الذهن لان الوجود الخارجي للواجب عين ماهيته [illegible] الوجود الذهني فيكون الوجود

الوجودي [illegible] عين الوجود الذهني فيكون بما هو موجود في الاعيان [illegible] موجود الذهني للواجب

عينه [illegible] الوجود الخارجي فيكون الوجود الذهني عين الوجود الخارجي فيكون [illegible]

فيكون الشيء الواحد [illegible] مترتبا عليه الاثار وغير مترتب عليه [illegible] الحقيقة

دون [illegible] الوجود الذهني [illegible] متحقق موجود [illegible] ان يحصل

[illegible] عليه الاثار [illegible] الوجود الذهني [illegible]

ومنها [illegible] مترتب عليه الاثار وهو خلاف الاجماع ومنها ان [illegible] يقولوا ان وجود الخارجي [illegible]

بما هو موجود [illegible] لا في الاذهان [illegible] بما هو موجود في الاعيان [illegible]

[illegible] الوجود بالذهني [illegible] وهنا [illegible]

[illegible]

الانفهام لانها مرتسمة في الذهن مع انها موجودة بالوجود الاصيل الخارجي بان بداهة العقل شاهدة

هذا على ان الشيء [illegible] في العقل لا يبطل في الخارج لان [illegible] الخارج التي [illegible]

بالضرورة [illegible] الواجب في الذهني بالوجود [illegible] الواجب معدوما في الخارج [illegible]

كما ترى [illegible] السند على ان حصول الواجب ممتنع [illegible] مع تقرره [illegible] في الخارج [illegible]

للعقل [illegible] المشاركة في الماهية [illegible] في الوجود [illegible] كنه الواجب في العقل [illegible] زيادة الوجود

والتشخص على ذاته تعالى [illegible] الماهية [illegible]

على ان الواجب [illegible] وهو [illegible] تعالى [illegible] العقل [illegible]

فجاز

فجاز ان يكون للواجب كون اخر [illegible] في الخارج والافراد [illegible] في الذ

هني [illegible] حصول كنه الواجب في الذهن يلزم زيادة الوجود [illegible] وتغايره [illegible]

[illegible] بالذات [illegible] في التقارن والاقترانات [illegible] صفات الواجب انها مغايرة [illegible]

[illegible] بالذات [illegible] بان وجود الخارجي ممتنع [illegible] عنه الوجود [illegible]

[illegible] من الذات [illegible] فيكون [illegible] مترتبا عليه الاثار وغير مترتب عليه نظرا الى الوجود

الخارجي والذهني وبهذا يظهر ان هذا الاستدلال في الواقع راجع الى الاستدلال الاول والجواب

الاستدلال ان يقال انه يستحيل ان يحصل كنه الواجب في العقل لان حصول الشيء في الذهن انما هو حصوله

[illegible] قبل حصول الشيء [illegible] حصل كنه الواجب في العقل [illegible] كنه الواجب حالا والعقل محلا

[illegible] المحال [illegible] تعالى [illegible] العقل والواجب [illegible] في الافتقار وقال الاد

[illegible] في الاستدلال على امتناع الحصول [illegible] تعالى في العقل [illegible] على جزم

[illegible] يعرض للعقل عند [illegible] المتناهي تعالى [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] لانه يرد عليه [illegible] العدد

قياس [illegible] قياس [illegible] العقل [illegible]

[illegible] جامعة [illegible] بان هذا الاستدلال [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] عدم الوقوع

[illegible] واجيب [illegible]

[illegible]

[illegible] نور السماوات والارض [illegible]

[illegible] تعالى [illegible]

[illegible]

[illegible] بان [illegible] الواجب تعالى [illegible]

[illegible] الارسطو [illegible] هذا الاستدلال [illegible] العقل [illegible]

وشبه المعقول بالمحسوس لزيادة التمكين في الذهن وهذا التحقيق بناء على ان صفة المجهول واما اذا كان الانكشاف [illegible]

صفة المعقول فمعناه انه تعالى لا يتصور الاشياء ولا انه يعلمها تعالى حضوريا والتصور حصولي (ودفع) ان صفة المعلوم

على المجهول فرع ثالث الا وهو تقديم صفة المعلوم على المجهول (اقول) الا ان يقال ان هذا انما يقام تقديس

الواجب [illegible] التقدس عن صفة المجهولية لان التقدس ليس لا يحصل الا بهما واما ايراد الصفة المعلومة

فلانها ذريعة لمسئلة علم الواجب تعالى (اقول) ان مسئلة علم الواجب تعالى معركة للآراء فذهب شرذمة قليلة من

قدماء الفلاسفة الى ان الواجب ليس بعالم الاشياء [illegible] لان العلم اما نفس الانكشاف او صفة ذات الانكشاف

يستدعي التعدد والاثنينية [illegible] في الواجب فلا يمكن على ذاته ولا على غيره لان [illegible] الاشياء

النفس (الانقسام) عالم لكن على غيره فكيف [illegible] تعلق الجهل بالمجهول باطل (الثاني) ان صدور

الكل عنه تعالى [illegible] بلا شعور [illegible] (حاصله) ان الجهل [illegible] بالاختيار وبالايجاب

والقصد [illegible] المجهول [illegible] الاول دون الثاني [illegible] المذهب [illegible] الى بطلانه

ان [illegible] العلم والعقل [illegible] [illegible] ان موجودها [illegible]

وهذا البرهان [illegible] ان العلم صفة كمال [illegible] الواجب [illegible] معا تعالى بصفة العلم

وايضا ان العلم عبارة عن وجود الشيء عند وجود [illegible] والمطلوبية والوجوب تعالى في اقصى

مراتب التجرد [illegible] بالعينية [illegible] بالمعلومية [illegible] العينية

وبالجملة [illegible] المعلومية [illegible] [illegible] هذه الفرقة [illegible] عن [illegible]

[illegible] الاضافة لانه حضوري (اقول) ان هذا الجواب لا يستقيم على مذهب الفلاسفة [illegible]

[illegible] القائلين بان العلم نفس الاضافة [illegible] ذات الاضافة مطلقا (الايراد) ان [illegible] الا

[illegible] للتعدد والاثنينية فان ذاته تعالى [illegible] تعالى في جانب العالم ومع بعضها في

جانب المعلوم او ان ذاته تعالى من حيث انه مبدء للانكشاف عالم ومن حيث انه منكشف معلوم (وفيه)

[illegible] تعلق [illegible] دفع الاعتراض الذي يرد على [illegible] وهو [illegible] الواجب [illegible]

[illegible] علم الواجب [illegible] بدون الاساس (واجيب) بان نفس علم الواجب [illegible]

[illegible] على الاساس قديم (اقول) [illegible] على الواجب [illegible] [illegible]

ان علمه تعالى [illegible] حصولي بواسطة [illegible] [illegible] العالم [illegible]

[illegible] في الازل [illegible] انه علمه تعالى حضوري بواسطة الصور [illegible]

الصور

الصور قائمة [illegible] لان العلم صفة العالم والصفة [illegible] قائمة بموصوفها وهاهنا الى الاقاويل

[illegible] في الواجب بحسب الذات والصفات اما بحسب الذات فظاهر واما بحسب الصفات فان ذاته تعالى

[illegible] منه من حيث انه محل الصورة [illegible] فتلك الصور قائمة بنفسها

انا العلم صفة العالم [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] بذاته تعالى [illegible] على الواجب [illegible] حضوري [illegible] فتلك الصور

[illegible] الوجوب [illegible] الصور [illegible]

[illegible] الصور ممكنا [illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible] لان [illegible] بالجهل [illegible]

[illegible] عن [illegible] تلك العلوم [illegible] بواسطة صور [illegible]

[illegible] الواجب لكن [illegible] المعلومية [illegible] العلاقة [illegible]

الصور [illegible] بواسطة الصور (وتلك) ان [illegible] الواجب [illegible]

[illegible] (فلك) ان علاقة [illegible] دون [illegible] المعلولية [illegible]

[illegible] (وتلك) ان [illegible] على [illegible] الممكنات [illegible] بواسطة

[illegible] علم الواجب تعالى في الازل لان الممكنات معدومة [illegible] الحضوري [illegible]

صفة العلم [illegible] باطل (لانا نقول) ان العلم [illegible] معان [illegible] الحصولي [illegible] الحضوري

والثاني [illegible] الانكشاف والثالث [illegible] الاول [illegible]

[illegible] المعلوم والمعنى [illegible] على الواجب [illegible]

[illegible] المعلوم [illegible] الحضوري [illegible] الحصولي [illegible]

هو صفة [illegible] قديم [illegible] الواجب هو [illegible] الاشياء [illegible]

في [illegible] الانكشاف [illegible] علم الواجب [illegible]

[illegible] على الواجب حضوري والعلم [illegible] ذاتا واعتبارا [illegible] (وهم) ان هذا في العلم

الحضوري [illegible] لا الاجمالي وعلم الواجب على الممكنات حضوري اجمالي (قلت) ان [illegible] علم الواجب [illegible]

اولا بالدليل الانّي واشار اليه بقوله ان لكل ممكن فانتهى الاثار وما تعلقه الوجود والفيض ان تسبق بالعلم
ولا بد لذلك العلم الشامل بحقيقتها الا لتسلسل وثانيا بالدليل اللمي وحاصل الاستدلال الذي
يستفاد من عبارة الشارح ان الواجب عالم بذاته وبغيره لانه مجرد عن المادة وعوارضها والنفس ثابتة بطريق
العينية وعلاقات ثابتة بطريقة المعلولية ولكل شيء بنسبة الشيء الا بطريقة العينية او النفية او المعلولية
يجب ان يكون عالما بذلك الشيء فالواجب عالم بذاته وغيره لا يقال اذ ثبوت الشيء للواجب بالعينية والمعلولية
مسلم وبالعينية غير مسلم لانها يقتضي التعدد من الاثنينية ومع هذا ينافي الوجوب لانا نقول انه ثبوت الشيء
للشيء في العينية كون ذلك الشيء عين ذاته كما قال الشارح فانه اي وجود الشيء لذاته ثم قوله ثم ان هذا
مبني على ان بين العالم والمعلوم لا بد من المناسبة المخصوصة والا فيعلم كل شيء كل شيء وبعد ما عرفت
ان هذا على ان المناسبة ليس الا القرب المعلوم عند العالم وذلك يحصل بالعينية والنفية والمعلولية فلما
كان تلك العلاقة متحققا في ذلك المعلوم عند العالم ثم زعم ان علاقة العينية كافية في الانكشاف قال انا لو قوة
تتعقل بها الاشياء فتعقل تلك القوة لا يخلو اما ان يكون بقوة اخرى او بذاتها فالثاني هو المطلوب والاول
يحتاج الى التسلسل الى الاشتغال الغير المتناهية والتالي باطل فتلك القوة عاقل وعاقل ومعقول وليست علاقتها
مع النفس الا علاقة العينية فعلم ان علاقة العينية كافية في الانكشاف وبعضهم بالشارح عبارة علاقة العينية
في الانكشاف ونبه على علاقة النفية على ان الصورة المجردة اذا قامت بالجوهر المجرد كالنفس في الانكشاف
تلك الصورة لا يحتاج الى حصول صورة اخرى والا يلزم التسلسل بل الاشتغال الغير المتناهية فلو كانت
الصورة المجردة يتعقل عاملها لانه في الانكشاف فلما كان موجودا بذاته لا بد ان يكون كافية
في الانكشاف بطريق الاولى لا يقال لا نسلم ان علاقة العينية كافية في الانكشاف فلم لا يجوز ان يتعقل النفس
تلك القوة وتلك الصورة بواسطة الحالة الادراكية فصار تلك القوة عاقلة ومعقولية لا عقل
وتلك الصورة معقولية لا عقل لانا نقول ان القول بالحالة الادراكية باطل لان تلك الحالة الادراكية
لا يخلو اما بواسطة حالة الصورة او بواسطة حالة اخرى او بذاتها فان كان الاول يلزم الدور
وان كان الثاني فيلزم التسلسل وان كان الثالث فليست علاقة تلك الحالة مع النفس الا علاقة
النفية وفي تلك العلاقة الحالية والصورة متساويان فاختصاص احدهما بالانكشاف دون الاخر ترجيح

بلا مرجح

بلا مرجح لا يقال لا نسلم انه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح مع المرجح لان تلك الحالة نورية ذاته ومنكشفة
بذاته بخلاف الصورة لانها ماخوذة من المادة لانا نقول ان تلك الحالة امر ممكن ولكل
ممكن ظلمانية الذات وباطلة الحقيقة ونورية مستفادة من الوجود ووجودها
للنفس الناطقة ومستفادة من الجاعل وعلاقتها مع النفس ليست الا علاقة النفية
كما في الصورة في الانكشاف فعلاقة المعلولية بالطريق الاولى لان نسبة النفس الى المتعقل بالفعل
ونسبة المعلول الى العلة بالوجوب فلما كانت علاقة الوجوب كافية فعلاقة الوجوب كافية
بالطريق الاولى فحقيقة العلم وجود الشيء بالفعل للشيء الموجود بالفعل بالوجود
الانضمامي والثلاثة لا يقال لا نسلم ان حقيقة العلم وجود الشيء بالفعل للشيء الموجود
بالفعل لان السواد موجود للجسم مثلا وهو ليس بعالم به لانا نقول المراد بالموجود هو
الكامل وكمال الوجود انما يتحقق بالتجرد والجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
والهيولى ذاتها مخزونة بالاستعدادات المادية وهي اصل الظلمة والعدم لا يقال
لما كان حقيقة العلم وجود الشيء بالفعل للشيء الموجود بالفعل فينبغي ان لا
يعلم الواجب في الازل على الممكنات لانها معدومة صرفة فيه غير موجودة بالفعل
لانا نقول وجود الاجمالي للممكنات حين وجوده تعالى فكانت موجودة بالفعل فان قيل
لا نسلم ان وجود الاجمالي للممكنات حين وجوده تعالى لان وجودها حادث ووجوده

فتأمل قال ان معنى قوله وجود الاجمالي له تعالى وجوده تعالى ان الواجب علة ومنشأ

ومنبع لها وهي معلومة ومنتزعة عنه تعالى ووجود الاجمالية للامور الانتزا

عية والمعلولات

بعينه وجود المنشأ والعلة وثانيا ان الصغرى وحاصله ان الواجب مجرد

بالتجرد الكامل لانه تعالى مجرد عن الماهية فضلا عن المادة لانه الوجود بحت

وعالم بذاته وبغيره لان سلسلة الجاعلات

رابطة الذات والوجود بالقياس اليه تعالى فهي معلولة له تعالى في نفس خصوصها

منها ووجودها وعلمه تعالى بذاته تعالى بطريق النفسية وعلى معلولاته بطريق

المعلولية ومن هذا التحقيق علم ان ميزان التصحيح العاقلية كون الشيء قائما

بذاته لا بمحل مجرد عن المادة وغواشيها الذاتية

لذاته

لذاته لا بمحل عامل كالصورة العلمية اذا جردت بعمل عامل فانتفى العلم عن المادة و
المادية وصار العالم من قوام المجردات وميزان تصحيح المعقولية كون الشيء موجودا للمجرد ولا
بنتيجة اقول ان للانتاج معنيين لغوية واصطلاحية وللواحد منهما يحتمل صيغة المعلوم والمجهول
فاذا كان الانتاج بالمعنى الاصطلاحي وعلى صيغة المعلوم فيكون المعنى ان الواجب تعالى لا يستخرج المطلوب
عن البرهان لان العلم الحاصل بواسطة البرهان نظري وعلمه تعالى حضوري واذا كان بصيغة
المجهول فيكون المعنى ان الواجب تعالى ليس مطلوبا بالبرهان بل هو البرهان على كل شيء ومن قال
لهم بيت خدا را بخدا ميتوان شناخت ، خورشيد را چه حاجت با شمع مشعله فان قيل
لا نسلم ان الواجب ليس مطلوبا بالبرهان لان المذكور في كتب الكلامية اكثرها دلائل على اثبات الواجب تعالى
قلت ان في هذا المطلب مذهبين مذهب اهل الكشف والرياضة ومذهب اهل الاستدلال فعلى الاول
هذا المطلب بديهي لا يحتاج الى البرهان والمذكورة في كتب الكلامية هي التنبيهات دون الدلائل
فقوله الشيخ وانما السبيل اليه الدلائل كاشفة موضحة لا مفيدة اثباتا تنبيهات وليست مفيدة لا
لاهل الوجود ولا للعلماء وعلى [illegible] الآخر هذا المطلب نظري مطلوب بالبرهان والمنفي ههنا انما هو
الدليل اللمي والمذكورة في كتب الكلامية الادلة الانية فلا حاصل قوله الشيخ ان تلك الدلائل لا يفيد العلم
ليست مفيدة لاهل الوجود لانه يجيء من الدليل اللمي فقط وعدم البرهان على الواجب تعالى بناء على ما قال الشيخ
في برهان الشفاء ان العلم اليقيني الدائمي الكلي الاستدلالي على الشيء الذي له سبب لا من جهة ذلك
السبب واما ما لا سبب له فاما بين بنفسه واما ما يوضح عن البيان والواجب لا سبب له فلا يجوز اقامة البرهان فعلم
انه تعالى بين بنفسه لا يقال ان كثيرا من الاشياء يكون لها اسباب ولا يحصل العلم بها من تلك الا
سباب بل من المشاهدة كالمحسوسات فان قيل المراد بالعلم اليقيني هو الدائمي الكلي لا علم
الجزئيات ليس بدائمي الكلي قلت ان المراد انما هو العلم الاستدلالي وعلمها ليس كذلك لا يقال
ربما يكون الشيء بجهة لا سبب له ولا ما يوضح عن البيان بل يحصل العلم به من جهة السبب كقولنا
كل جسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف ينتج منه ان كل جسم له مؤلف وكان المراد به الواجب تعالى
وايضا كثير من الاشياء يكون لها اسباب ولا يحصل العلم بها من جهة تلك الاسباب

بدل حضوريا

بل من جهة المسمى مثل قولنا هذا البيت مؤلف ولا مؤلف لمؤلف فهذا البيت له مؤلف وكان المراد

به المجاز (لانا نقول) انا الاوسط في نفسه انكان معلولا في نفسه للاكبر الا ان ثبوت الاوسط

للاصغر علة لثبوت الاكبر له فان كون الجسم مؤلفا علة لكونه ذا مؤلف (لا يقال) لا نسلم ان الاكبر باعتبا

ر وجوده في نفسه علة للاوسط هو باعتبار وجوده الرابطي معلول لان الاكبر له مؤلف لا مؤلف

فقط (نقول) فيه مسامحة بان المراد من قوله مؤلف هو المؤلف فعقلا من قبيل ذكر الملاوال

دة اي المكن الحقيقي ان الاكبر مجموع قوله مؤلف وتقرير الشكل بكذا بجد الجسم مؤلف لكل مؤلف مؤلف

فلهذا الجسم مؤلف (واحتج) انا الحد الاوسط ههنا غير مكرر بتمامه (فنقول) تكرره بتمامه

ليس بشرط وبه ولا امر هنا عليه وانكان الانتاج بالمعنى اللغوي فالمعنى ان الواجب تعالى ليس له

لد ولا مولود لان الولد والوالد متكافيان ومتماثلان والواجب ليس بمماثل مع الكل وهو في الظلم ولا

متكاف مع الواجب الاخر لان المتكافيين الامران اللذان تكون تعقل كل واحد منهما وتحققه موقوف

على تعقل الاخر وتحققه وهذه العلاقة انما يجئ بين الامرين اللذين يكون احدهما علة موجبة للاخر

او كلاهما معلولي علة ثالثة التي او قع بينهما ارتباطا افتقاريا لكن لا علي وجبا للاثر

والوجوب ينافي المعلولية (لا يقال) لا نسلم ان الولد والوالد متكافيان ومتماثلان فان كلا منهما يتو

لد من المادة الجبلية ومن القوى البعل (لانا نقول) المراد بالتماثل الاشتراك في الصفات النفسية

وهو ثابت ههنا لانهما مشتركان في الحيوانية والصفات النفسية ما يكون تحققها بتحقق الذات

ورفعها برفعه (لي) ان تحقيق معنى التكافؤ هذا ان في المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة موجبة

للاخر او كلاهما معلولي ثالث اذ او قع ذلك الثالث بينهما ارتباطا افتقاريا لكن علي

وجه الدوائر (ويرد) عليه النقض بالمتضائفين لانهما متلازمان وليس بينهما علاقة

العلية فنعم المحققون كشيخ الاشراق وابي البركات والامام الرازي تلك القاعدة بان المتلا

زمين الامران اللذان يكون بينهما علاقة العلية او التضائف والطوسي واتباعه اخذ

لتلازم في العلية (واجاب) عن المتضائفين بان مهما خلاف في العلية كالابوة والبنوة لا

نهما معلولي ثالث هو سهو التولد والتناسل الموقعان بينهما ارتباطا افتقاريا لكن لا على جهة

الاربعات

فان للواحد منهما يحتاج الى معروض الاخر كما في الحقيقي اذ وجود كل واحد منهما محتاج الى

ذات الاخر كما في المشهورين (ورد عليه) بوجوه الاول انهم جوزوا توارد العلل المستقلة

على معلول واحد بالتخصيص على سبيل التبادل فلا يكون العلة والمعلول متلازمين (ورد) انا التوارد

بطل على مذهب الحقيقة واما وقوعه فهو بادي الراي لان العلة في الواقع هو القدر المشترك

والخصوصيات ملغاة (و[illegible]) ان كون الشيئين معلولي ثالث كاف في التلازم فلا حاجة الى الشرط

طا ارتباطا الافتقاري وما نبينه بالشكل الاول بان نقول كلما تحقق احد المعلولين تحققت

علته وكلما تحققت علته تحقق المعلول الاخر ينتج كلما تحقق احد المعلولين تحقق المعلول

الاخر (واجيب) عنه بان صدور المعلولين من علة واحدة بجهة واحدة محال فلا بد من

تعدد الجهة في العلة فالمعلول يستلزم العلة بالجهة التي صدر عنه لا بالجهة التي صدر عنه

المعلول الاخر فلم يتكرر الحد الاوسط (ورد) ان كلامنا في العلة الايجابية وهي التي

مجتمعة بجميع شرائط التاثير واسناد المعلول الى العلة الكذائية يجب ان يكون كافيا في

التلازم فلا حاجة الى اشتراط الارتباط الافتقاري (والثالث) انه لا شك ان المتضا

يفين متلازمين بالضرورة ولا مدخل فيه لاحتياج احدهما الى معروض الاخر لان الو

جدان شاهد على ان المتلازمين نفس المتضايفين لا ذات احدهما ومعروض الاخر (والرا

بع) انه لو سلم الافتقار فلا نسلم ان يوقع ذلك الافتقار هو الثالث اذ يجوز ان يكون

ناشيا عن ذاتيهما او عن الرابع (والخامس) ان للتلازم معنيين احدهما كون الشيئين

بحيث يستدعي كل واحد منهما امتناع الانفكاك عن الاخر سواء كان منشأ ذلك الاستلزام

نفس ذاتيهما او يكون علية احدهما للاخر واذا كان ذاتيهما فسواء كانا واجبين

كالواجب زيد واسنانيته او ممتنعين لاجتماع النقيضين وارتفاعهما واما علاقة

العلية فغير ضروري والثاني كونهما بحيث يستدعي ذلك الامتناع مطلقا سواء

كان بالنظر الى ذاتيهما او الى امر خارج عنهما علة كان او غير علة (والجواب) لا يمتثل اذ

ايضاً لانه لو كان كذلك فلا بد من الامتياز بين الواجبين لانهما غيران فرض انهما من نوع واحد فا
متيازهما لا يخلو اما في الماهية او في لوازمها او في العوارض التي تكون مستفادة من الاسباب
الخارجية والاول باطل لان الحقيقة الواجبية هي وجوب الوجود وقد كان التقدير وهي واحدة
والثاني ايضاً باطل لان اتحاد الماهية يستدعي اتحاد اللوازم لانها غير منفكة عن الذات وا
لثالث ايضاً باطل لانه لو فرض تلك العوارض في الواجب واحداً او منتفياً فقبل انتفائها توجيه هذه
العبارة ان انتفى جميع العوارض فصار الواجب منتفيا وان انتفى البعض وبقي البعض الذي يكون
معطيا للتشخص للواحد فصار الواجب واحداً اقول ان انتفى جميع العوارض فاما ان يجوز وجود
المجرد كما هو مذهب الافلاطون فصار الواجب واحداً او لا فانتفى الواجب وقيل ان انتفى
جميع العوارض فانه لا دخل في تلك الماهية تعين في ذاته فصار الواجب واحداً او لا فانتفى الواجب
فلا يكون لكل واحد منهما واجب التقرر في الوجود لا يقال ان هذا التفريع على التفريع بالنظر الى الاحتما
ل الثاني اعني متعددا او منتفيا دون الاول اعني قوله فصار الواجب واحداً لان الواحد يكون واجب
التقرر في الوجود لانا نقول هذه القضية ليست بسالبة كلية بل رفع للايجاب الكلي فيصح التفريع
على الاحتمالين لكن على هذا لا يصح التفريع الثاني وهو قوله فيكون وجوب لكل واحد منهما ووجوده
مستفاداً من الغير فالحق ان هذا التفريع على الاحتمالين اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه اذا
وقع الكلي على احد فردي نوع واحد يجوز وقوع ذلك الكلي على الفرد الآخر كذلك فاذا وقع الكلي باستفادة
التقرر في الوجود على المنتفي فيصح على الواجب الثابت ايضاً قال ان الواجب كما انه ليس بحقيقة نوعية تصدق
على الشخصين المختلفين كذلك ليس بماهية جنسية حتى يصدق على نوعين مختلفين يصدق الجنس على النوعين المختلفين
لانه لو كان كذلك لانقسم بالفصول التي هي عبارة داخلية في مقومه واصل تنزيه ومفيدة لوجوده
بالفعل فان الفصل يجعل الجنس شيئا موجوداً بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله واما ثبات الملازمة
هكذا ان كل جنس منقسم بالفصول الكذائية فلو كان الواجب ماهية جنسية لانقسم بالفصول الكذائية
وبطلان اللازم ان وجود الواجب وسائر صفاته عين ذاته تعالى فلو كانت تلك الفصول مفيدة لوجوده
لكانت مفيدة لتحقق فصار الفصل المقوم مقوما بمعنى يصير العرض ذاتيا وبمعنى الفصل جاعلا

وهذا

وهذا الترديد مبني على ان المقوم منحصر في الجاعل والذاتي ولا يتغير اي الواجب لاعتبار الاضافة لانه
لتغير من اطوار الاضافة والاعتبار الحقيقي لانه صفاته عين ذاته تعالى فالتغير فيها يستلزم التغير في الذات
قال لا انسان الواجب تعالى ليس بمتغير بحسب الصفات لانه تعالى لم يكن رازقا في الازل بالفعل والان
رازق بالفعل لانا نقول ان صفات الواجب تعالى على ثلاثة اقسام اضافية محضة وحقيقية محضة وحقيقية
ذات الاضافة فالتغير في الاخيرين يستلزم التغير في الذات دون الاول والرازقية بالفعل من
القسم الاول بان الاخيرين مبادي متقررة في الذات دون الاول قال ان صفات الواجب تعالى على قسمين ا
يجوز سلبية فالتغير في الثاني محال لانه صفات حقيقية ثبوتية ذاته تعالى فالتغير فيها يستلزم التغير في الذات
وهو كما ترى في الايجابية على ثلاثة اقسام لانها لا يخلو اما ان يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير
او لا فان كان الثاني فاما ان لا يخلو اما ان يكون تحققها متحققة يترتب عليه الآثار موقوفا على تحقق الغير
او لا فان لم يتوقف فهي الحقيقية المحضة كالحيوة فانها كون الذات بحيث ان يكون من شانه العلم والقدرة
وان توقف فهي حقيقية ذات الاضافة كالعالمية والقادرية فان العالمية كون الذات بحيث ينكشف
عليه المعلوم عنده اذا وجد والقادرية كون الذات بحيث يصح بالنظر الى الذات الفعل والترك وان كان
الاول فاضافية محضة كالرازقية بالفعل وقال في التجريد ولكن الاعتبار الجماد دية فالكل حقيقية
ذات الاضافة وان كان الاعتبار للافعال فالكل اضافية محضة تكت هذا مبني على العرف وهو جار على
ان المعرفة العالمية والقادرية المبادية وهو في الرازقية فعل الفعل والباعث عليه ان اطلاق الرازق وا
لجواد لا يكون الا على الذي يكون مباشر الفعل الرزق والجود كما لا يخفى تعالى عن الجسم والجهة لما فا
د بالجسم اما الاصطلاحي فهو منفي لما مر من نفي التحديد واما اللغوي وهو المثل وتنفيه علم من نفي الانسان
لو هم الاشتراك مندفع لانه تفرع عليها ضمنا قال في ان الجهة جمع جهة وهي اما منتهى الحركة المستقيمة
وهو مقعر الفلك القمر او منتهى الاشارة الحسية وهو محدب الفلك الاعظم ثم المراد اما الجهات الستة
واما الابعاد الثلاثة لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات والواجب تعالى منزه عنها التي في قابلة
للاتصال والانفصال ولو كان فيها مطابقا للاولى جعل الخطيات والجنبيات قال في ان الجعل
على قسمين بسيط وهو عبارة عن خلق الشي وابداعه واخراجه من الليس الى الايس ومن كتم العدم

[illegible]

ومؤلف وهو عبارة عن صيرورة الشيء شيئا وهو يستدعي المجعول والمجعول اليه
قال عند الاشراقيين الجعل البسيط وعند المشائين المؤلف وتحرير محل النزاع ان الاثر بالذات للجاعل عند الا
شراقيين نفس الماهية والاتصاف والوجود اثران بالعرض وعند المشائين الاثر بالذات للجاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود وهو الاتصاف الغير المستقل والوجود والماهية اثران بالعرض
اقول ان عبارة المتن اشارة الى امور اربعة الاول ان الجعل حق ومحتاج اليه الثاني ان الجعل متحقق
في الواجب والجاعل الواجب والثالث ان الحق هو الجعل البسيط والرابع ان جعل الكليات مقدم على جعل
الجزئيات فاشار الى الاول بعنوان جعل وصيغة والى الثاني بارجاع الضمير الى الله تعالى لان الكليات
والجزئيات جمع محلى باللام والقرينة على العهد غير موجودة فكان نصا في الاستغراق فصار شاملا لجعل
الكليات والجزئيات هو الله تعالى والى الثالث بترك المفعول الثاني والى الرابع بتقديم ذكر الكليات على
الجزئيات قال ان الشيء فهو مقدمة لها دخل في تلك الامور وهي ان الوجود صيرورة الشيء موجودا
في ظرف ما ومصداق حمل الوجود تقرر نفس الماهية فالماهية تكون متقررة بنفسها تكون موجو
دة بنفسها واذا لم تكن متقررة بنفسها لم موجودة بنفسها بل وجودها مستفادة من الجاعل
فالاول هو الواجب والثاني هو الممكن لا يقال لا نسلم ان مصداق حمل الوجود نفس تقرر الماهية
لانهم يقولون مصداق حمله في الممكن حيثية الاستناد الى الجاعل لانا نقول ان مصداق حمل الوجود حيثية
الممكن ايضا نفس تقرر الماهية لكن لما لم الممكن يتقرر في نفسه فقالوا ان مصداق حمل الوجود في الممكن
الاستناد الى الجاعل قال الشارح اثبت المطلب الاول وهو ان الجعل حق ومذهب الجمهور والاتفاق
باطل على ان طبيعة الامكان علة محوجة الى الجاعل اذ بتقدير الوجود بدون الجعل يلزم الترجيح
بلا مرجح بل ترجيح المرجوح لان العدم اولى في الممكن لانه لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه رفع المؤثر
في الوجود فصار الجعل محتاجا اليه واثبت المطلب الثاني وهو ان الجعل متحقق في الواجب بطلان الا
مكان علة محوجة الى الجاعل الذي هو الواجب لذاته لان الشيء ما لم يوجد ما لم يستغني جميع انحاء عدمه
اذ بتقدير وجوده يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك هو الوجوب الذي يكون متقدما على الوجود لان
هم قالوا ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ومن بعض انحاء العدم المطلق عدم العلة التامة فلا بد في العلة

من

من ان يكون وجوده ضروريا لان ما يكون حقه الجواز والامكان لا يقتدر على جعل شيء من الاعتبا
ران كليا او جزئيا لا يقال فعلى هذا يلزم المخالفة عن عبارة القوم لانهم يقولون ان العقول البقية
جاعلون لانا نقول ان معنى عبارتهم ان تلك العقول وسائط في وصول الاثر من المبدأ الفياض
فاطلاق الجاعل عليها مسامحة واثبت المطلب الثالث على ان المشائين استدلوا على حقية
الجعل المؤلف بان علة احتياج ماهية الممكن الى الجاعل هو الامكان وهو عبارة عن كيفية نسبة
الوجود الى الماهية فيتعلق الجعل بالشيء الذي به يكون الامكان صفة له وهو ليس الا النسبة فيكون
الجعل مؤلفا لان الجعل المتعلق بالنسبة هو المؤلف واستدل الاشراقيون بالمعارضة بالقلب
بان علة احتياج ماهية الممكن الى الجاعل هو الامكان لكن بالجعل البسيط دون المؤلف لان الوجود
صيرورة الشيء في ظرف ما ومصداق حمله تقرر نفس الماهية فافتقار الوجود في الواقع راجع الى
افتقار الماهية بل لا معنى لافتقار الوجود لانه لا افتقار في الحقيقة بل الا افتقار الماهية وا
لجعل المتعلق بالماهية هو البسيط وتفصيل الجواب انا لا نسلم ان علة الاحتياج هو الامكان بل
الماهية الممكنة في نفسها محتاجة الى الجاعل وكونها فالامكان على قسمين حقيقي ومعناه كيفية
النسبة هو الجعل وعلة الاحتياج هو الامكان الحقيقي وهو معنى قائم في ذات الممكن وكذا
ستدل المشائين على حقية الجعل المؤلف بانه على تقدير الجعل البسيط يلزم توسط الجعل بين الشيء ونفسه
وهو باطل واجاب بان هذا مبني على عدم التفرقة بين المؤلف والبسيط لان البسيط يستدعي المجعول
فقط واستدل الاشراقيون ثالثا بقوله تعالى وجعل القمر نورا وجعل الشمس سراجا لان ذكر المفعول
الثاني دليل على حقية الجعل المؤلف واجاب بان الممتنع هو الجعل المؤلف الذي بين الماهية والوجود او
لا بينها وبين الشيء الآخر كالنورية والسراجية مثلا واستدل ثم استدلوا على حقية الجعل البسيط
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور بلا مفعول ثان فترك المفعول الثاني دليل على حقية البسيط وثانيا
بانه لو كان الحق هو الجعل المؤلف لصارت الماهية الممكنة مستغنية عن الجاعل في تقررها فصارت واجبة
لا يقال لا نسلم كون الماهية الممكنة واجبة لان الواجب لا يحتاج الى الجاعل اصلا والماهية الممكنة
لانه مستغنية عن الجاعل في التقرر لكن تحتاج اليه في الوجود لانا نقول ان مرتبة التقرر ليست
منفكة عن مرتبة الموجودية كما هو المسلم عند الذوقيين فاذا صارت مستغنية في التقرر صارت

رد المشائيين

مستغنية في الوجود ايضا [illegible]

ومن ههنا يفهم الاستدلال الآخر على حقية الجعل البسيط بان الجعل اما ان يكون متعلقا بنفس الماهية
عن النسبة وهي الاتصاف بالذات او بالعرض او لا يتعلق بها اصلا فعلى الاول يلزم القول بحقية الجعل البسيط وعلى الثاني
اما يلزم تأخر الطرفين وهما الماهية والوجود او تأخر الموصوف عن العارض ضرورة الوجود اذا
تعلق الجعل بالوجود بالذات او يلزم معية الموصوف مع العارض اذا تعلق بالوجود بالعرض
وعلى الثالث يلزم كون الممكن واجبا في الفاعل اذ بتقدير الجعل المؤلف يجب الانتهاء الى الجعل البسيط في
الانتقال عليه اولا وذلك لان الوجود والاتصاف اما ان يكونا مجعولين بالجعل البسيط او المؤلف فعلى
الاول يلزم القول بالمدعى وعلى الثاني يلزم التسلسل لانه بتقدير الجعل المؤلف يلزم اتصاف الوجود
بالوجود والاتصاف الاتصاف بالوجود وهذا الاتصاف والوجود دائما مجعول وهكذا عنه انا
الجعل متعلق بالهيئة الجعلية بالذات وهي مفاد الهيئة التركيبية وهي خلط الماهية بالوجود وعلى
بالوجود والاتصاف ثانيا وبالعرض ورد ايضا على ان الوجود والاتصاف امران اعتباريان ومتعلق
الجعل لا بد ان يكون امرا عينيا عنه ان الوجدان شاهد على ان يكون المجعول امرا عينيا لا المجعول الاول متعلق
الجعل وخاصتها بان الاتصاف ايضا ماهية من الماهيات فاذا تعلق الجعل به يكون بسيطا لان الجعل المتعلق
بنفس الماهية بسيط عنه بان كون الاتصاف متعلق الجعل ليس من جهة انه ماهية من الماهيات بل من حيث
انه رابط بين الحاشيتين واما تعلق الجعلية بالاعتبار الاول فهو بالعرض واثبت المطلق بعد الرابع
في جواب اعتراض يرد على المص بان ذكر الكليات مع الجزئيات مستدرك لان جعل الجزئيات هو بعينه
جعل الكليات ولو لم يستدرك في الفائدة في تقديمها ذكرا على الجزئيات انه في ذكر الكليات وتقديمها على
الجزئيات اشارة الى ان جعل الكليات مقدم على جعل الجزئيات لا نسلم تقدم جعلها لانه ههنا ليس الا
مرة واحدة يحلل العقل الى الماهية المرسلة والمخلوطة يعني قولهم جعل الكليات مقدم على جعل
الجزئيات ليس ان الكليات مجعولة بالجعل المستانف قبل الجزئيات بل معناه ان نسبة الجعل بالوجود الى الكليات
مقدمة من تلك النسبة الى الجزئيات اما بالذات كما في الازليات او بالزمان كما في الزمانيات والتقدم بهذا
المعنى ثابت للكليات لا ملاك فيه في الكلي الا الامكان الذاتي وملاك فيه في الجزئي الامكان الاستعدادي
والاول مقدم على الاستعدادي لان الكلي موجود بوجود الهي ابطل عنايته الازلية ولم [illegible] وجوده دخل لا
ستعدادات المادية في الجزئي موجود بوجود طبيعي يعني في وجوده دخل للاستعدادات المادية

الايمان

بدل مفهوم ٢

الايمان به نعم التصديق القلبي بما علم مجيء النبي به الى الله تعالى لانه مذكورة في التسمية ادمركوزة في
القلوب او الى صفات ربه بتأويل المذكور لانها مذكورة في الفقرات السابقة او الى الجعل البسيط لانه
مذكور من حيث المفعول الثاني او الى مطلق الجعل لانه يفهم من صيغة جعل فعلى الاول يكون في عبارة المتن
اشارة الى الرد على من قال بالواجب تعالى وعلى الثاني على منكري صفاته تعالى وعلى الثالث على المشائين وعلى الرابع
على قائلين بالبخت والاتفاق لان ذهب شرذمة قليلة الى ان العالم موجود اتفاقا بدون سبب
موجد وغاية مقصودة اذ لو كان لهم مؤثر في مقابلة من وصف المؤثرية في ذلك الوصف لا يخلو اما ان
يكون موجودا في الخارج او لا فان كان الثاني فالحكم بالتاثير في الخارج جهل وان كان الاول فيكون امرا
ممكنا لا بد فيه من التاثير الآخر فيتسلسل انا هذا الوصف موجود في الخارج لكن بنفسه بلا مقتضٍ انتزعه
بنفسه على العقل من المؤثر في وقت التاثير فبالنظر الى وجوده في الخارج بمنشأه لا يكون الحكم بالتاثير في الخارج
مع جهلا وبالنظر الى عدم وجوده لا يلزم التسلسل واستدلوا ثانيا ان التاثير لا يخلو اما في حال
الوجود او في حال العدم او لا في الوجود ولا في العدم فعلى الاول تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين
وعلى الثالث يلزم ارتفاعهما انه في حال الوجود الذي يستفاد من ذلك التاثير اما في الطبيعة من حيث
هي لا بشرط شيء يلزم تحصيل الحاصل بانه التاثير لا يخلو اما في الماهية او في الوجود او في الاتصاف
فعلى الاول يلزم سلب المؤثر والتاثير يلزم سلب الشيء عن نفسه وعلى الثاني الكلام مثل الكلام الاول وعلى الثالث
يلزم التاثير في الامر الاعتباري انه التاثير في الماهية ولا يلزم سلب الشيء عن نفسه بل ليس الشيء
في نفسه على تقدير سلب المؤثر والتاثير اذ كلامنا على تقدير وجود المؤثر والتاثير فخلق الانسان في نفسه
لا يخرجه الانسان لان عند سلب المؤثر والتاثير يلزم ليسية الانسان في نفسه لا سلب الانسان
عن الانسان انهم ان عنوا بالغاية العلة الغائية والغرض فقولهم ظاهر لان العلة الغائية
متممة لفاعلية الفاعل ونفعها لا جهة الى الفاعل والى ما تحت الفاعلية وان عنوا بها الفوائد والمصالح فبطلانه ظاهر لان نظام العالم ينادي باعلى النداء على ان افعاله تعالى مسوقة بالحكم والمصالح
وجود الشيء بدون الاسباب الموضوعة له كوجدان الكنز بالجحر عند حفر البير ان التصديق جزء خارج
من مفهوم الايمان فلا يجب حمله على الايمان المراد بالايمان الاذعان لا الايمان الشرعي
ان التصديق يقين الايمان والاقرار شرط لاجراء الاحكام والاعتصام بالله حبل التوفيق التوفيقة

في الفقه دست داد نكيه را در كار
في الفكر دست داد نكيه را در كار في عرف العرف وفي الاصطلاح بالجر يعني جعل الاسباب والآلات
موافقا للمطلوب الخير وجعل الاسباب موافقا للمطلوب الشر يسمى خذلانا ثم ان التوفيق هو
القدرة والاستطاعة الفاضلة اذ فيه ثلاثة التوفيق مذهبا مذهب اهل السنة والجماعة ومذهب
المعتزلة فذهب اهل السنة الى انه هو القدرة الحقيقية مع الفعل وليست بموجودة سابقا من الفعل ولا
لاحقا والا فان بقي الى زمان الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض لان القدرة عرض والبقاء عرض ايضا
وان لم يبق فيلزم وجود الفعل بدون القدرة وهو كما ترى وذهب المعتزلة الى انه هو القدرة
الحقيقية الموجودة سابقا من الفعل والا فلا يكون الكافر مكلفا بالايمان ولا يكون تارك الفعل مكلفا
لعدم القدرة ونقض المعتزلة اجمالا كما انا لا نسلم ان قيام العرض بالعرض محال لان لكل حركة سرعة او بطء
عرضان وهما قائمان بالحركة وتفصيلا بان قيام العرض بالعرض على قسمين احدهما
بمعنى التبعية في التحيز والثاني بمعنى التبعية في الوجود فقيام العرض بالعرض ممنوع بالمعنى الاول دون
الثاني ثم ان التوفيق على قسمين عرفي وهو عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وحقيقي وهو عبارة
عن التوفيق الذي هو مستجمع لجميع شرائط التأثير ومقارن مع الفعل ثم ان التكليف على الاول دون
الثاني لانه علة تامة والفعل عند وجوده ضروري واجيب عن جانب المعتزلة بانا لا نسلم ان مناط
التكليف على الاول بل مناطه على الثاني لان وجود الفعل بدون الثاني ممتنع والتكليف في الممتنع واجيب
عن جانب اهل السنة بانا لا نسلم ان مناط التكليف على المعنى الثاني بل على الاول فان الفعل عند وجود الثاني
واجب ولا تكليف في الواجب وعبارة التهذيب هكذا واجعل لنا التوفيق خير رفيق لئلا يلغو قيد
تعلق برفيق لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقديم ما في حيز المضاف الى ما عليه ولان المعمول لا يقع الا
حيث يصح وقوع العامل فيه فاما ان يتعلق بمحذوف يفسره المذكور او يقال ان الظرف مما يتوسع فيه
اذ يكفيه رائحة الفعلية لا يقال انه الظاهر انه لغو فيه تعلقه بالجعل او التوفيق او الخير
لانا نقول ان هذا الظهور بالنظر الى المقصود لا بالنظر الى نظم الكلام والظاهر بالنظر الى المقصود
التعلق بالرفيق لان مقصودنا جعل التوفيق رفيقا لنا وهو لا يحصل الا بتعلق الجعل بالرفيق
فذلك في الحاشية المنتهية نسخ الشرح مختلفة فبعضها مع الواو وقوله ولان المعمول لا يقع آه
اعترض عليه بعض الشارحين بوجهين الاول ان النسخة التي مع الواو لا يجوز لان امتناع تقديم معمول المضاف

على المضاف

على المضاف انما يظهر عند ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فيه فكيف يصح جعله وجها مستقلا
والثاني انه ليس بين الدليلين فرق معتد به فالاولى ترك الواو واجيب عن الاول ان المذكور لا يصح لان
امتناع تقديم ما في حيز المضاف على المضاف اليه عليه من ضروريات العربية لا يحتاج الى البرهان وعن الثاني
ان الفرق المعتد به بينهما متحقق وهو ان العامل على المعمول في الوجه الاول خارج وهو المضاف اليه وفي
والاستحالة متعددة وهو لزوم الفصل بين المضاف والمضاف اليه هذا على تقدير تقديم معمول المضاف
اليه عليه وحده او تقدم المضاف اليه على المضاف هذا على تقدير تقديم المعمول على المضاف ايضا والكل
في بان النزاع مطلق العامل والمعمول واتلاف العامل والمعمول هنا المضاف اليه ومعموله والاستحالة فيه
خاصة وهو لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف وعلى النبي في الصلاة والسلام على انه بعث بالدليل
لذوي فرشعب الاعليل وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين في الهداية والتعيين الاولى
في اللغة ولذا نحوه في معناها الاصطلاحي اختلاف بين اهل السنة والمعتزلة ذهب اهل السنة
الى ان الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وذهب المعتزلة الى انها هي الدلالة الموصلة الى
المطلوب وقيل الامر بالعكس فمعنى الهداية موضع الاختلاف خلاف ورجح الاول وسبب الثاني الى بعض المعتزلة
لانهم يتمسكون بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولو توهم ان المعنى الثاني
يجوز ان يكون مساويا للاول فاشتقاقه يستلزم اشتقاقه فلا ترجيح فان المعنى الاول اعم من الثاني
بحسب التحقق ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم كما لا يخفى لا يقال ان النقض مشترك بين المعنيين لان منشأ
النقض اختلاف المطاوع والمطاوع وهو كما يتحقق في المعنى الثاني كذلك يتحقق في المعنى الاول لان الهداية
بمنزلة الاراءة فالهداية بمعنى الرؤية وان كانت بمعنى الايصال فالهداية بمعنى الوصول فكما
ان تخلف الاصول عن الايصال غير جائز كذلك تخلف الرؤية عن الاراءة غير جائز لانا نقول ان
محل النقض صدر الآية وهو قوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان الرسل اخرجوا هداية الثمود
وهم لم يؤمنوا على نبيهم وهو صالح فلو كانت الهداية بمعنى الثاني يلزم الكذب في كلام الله تعالى
وحاصله ان القائلين بالنقض المشترك اشتبه عليهم محل النقض لان محل النقض لا الاخر وقيل في الجواب
ينبغي ان يكون الاختلاف في معنى الهداية واما الهدى فهو تابع للمعنى الثاني ومطاوعه فيجب حمل
الآية على المعنى الاول دون الثاني لان الاراءة لا يستلزم الوصول لكن هذا الجواب ليس في الاول

والحق في الجواب: انا المعترض في قوله تشبث عليه بمورد النقض لان مورد النقض انما هو صدر الاية فعلا
وقوله فاستحبوا العمى على الهدى خارج عن النقض ولبيان الاستحالة في هذا النقض بمخالفة المطاوع عن المطاوع
وقع لم يبال الاستحالة في هذا النقض انما هو الكذب في كلام الرب لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالايصال
الايصال بالقوة وهي في حق ثمود دون فعل الايصال بالفعل لكن الايصال بالقوة محقق في حقهم كما لا يخفى
لانا نقول المراد بالايصال في كلا المعنيين بالفعل لان الايصال بالقوة ليس بايصال في الحقيقة وحمل
الكلام على المعنى الحقيقي اولى لانه المتبادر لا يقال يجب ان يراد الاعم من كلا المعنيين لان الاعم متبادر
لانا نقول لو اريد الاعم لم يحصل الفرق بين المعنيين بحسب الحقيقة وهو محقق كما يشهد عليه قول السيد الزاهد
هذا المعنى الاول اعم من الثاني بحسب الحقيقة مطلقا ولو سلم ان مورد النقض مجموع الاية ويكون الاستحباب
لزم مخالفة المطاوع عن المطاوع لم يحصل قوله الجواب ان النقض ليس بمشترك الورود لان معنى هذه الاية
كما ذكره التفتازاني في شرح المقاصد دعونا ثمود دالين على طريق الحق فاستحبوا العمى اي النفور عن الهدى
على الهدى اي على الوجدان الحال او استحباب الشيء على الشيء يقتضي وجود ذينك الشيئين فعلا قد
تحقق في حقهم الاراءة والرؤية لكنهم لم يفعلوا فعل الرؤية لانهم لم يسلكوا عليه فلا يلزم مخالفة المطاوع
عن المطاوع وعلم لم [illegible] بان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم سلوكهم على
طريق الحق وهذا الجواب لا يتمشى على طرف القائلين على المعنى الثاني والاول ايضا منقوض بقوله انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء اي [illegible] مستقيما وهو اعلم بالمهتدين فالاولى الهداية
فيه بالمعنى الاول ههنا [illegible] واجيب عنه بان هذه الاية محمولة على المجاز في ذكر الدال
لا الدال على ما يوصل بجعل الهدى الدلالة الموصلة لكن الجواب ليس بصحيح لان احتمال التجوز مشترك لانه
يمكن ان يقال واما ثمود فهديناهم اي اجبناهم سبيل الهداية او اقربناهم الى الهدى [illegible]
احتمال الاربعة الاول التجوز في الاول وحقيقة في المعنى الثاني والثاني بالعكس والثالث الاشتراك
اللفظي وهو كون اللفظ موضوعا للمعاني متعددة باوضاع متعددة كالعين مثلا والرابع الاشتراك المعنوي
وهو كون اللفظ موضوعا على المعنى الكلي يكون له افراد متعددة كالانسان مثلا والحق هو الاحتمال الثاني
وهو كون الهداية حقيقة في المعنى ومجازا في الثاني لان الاول معنى لغوي وهو حقيقي لانه مقرر في كتب اللغة
كما يقال الهداية بشفوده لا يقال لم لا يجوز ان يكون المعنى الاول من المجازات المشهورة او من المنقولات [illegible]

والسيرورة

والسيرورة الى فلان الا لا بد من الضرورة الداعية لا يتبع وبهذا التحقيق اندفع الاحتمال الاول
كما لا يخفى وكذا الاحتمال الثاني وهو الاشتراك اللفظي وبهذا الاشتراك المعنوي لانه لو كان ههنا الاشتراك
المعنوي لما ثبت المعنى الثالث بان يكون لكل واحد من المعنيين فرد منه وههنا ليس كذلك وبيان الا
ندفاع ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين المشترك يحمل على الاول لانه متبادر الى
الذهن وحمل الكلام على المعنى المتبادر اولى وقد صرح المحقق في شرح المقاصد ان المعنى مخترع بعض المعتزلة
فانا نكتفي بهذا التحقيق في دفع الاحتمالات فتدبر وقد صرح ان لا احتمال الثاني [illegible]
ثانيا والحق في هذا المقام ان المعنى الاول معنى حقيقي لان معنى الاية هكذا انك لا تهدي من احببت
بمعنى انك لا تتمكن من الاراءة الطريق لمن احببت بل انما تتمكن لمن اردناه لا يقال انه ذكر الهداية
وارادة الاراءة بمعنى التمكن مجاز ولا امتناع في الاستعمال الحقيقي لا يقال ان احتمال التجوز مشترك بينهما
لانا نقول ان الهداية بمعنى الاراءة وذكر التمكن علة للنفي لا معنى العبارة لان الهداية [illegible]
بدل التمكن
بحسب الظاهر منسوب الى النبي لكن بحسب الواقع منسوب الى الله لان الاقتدار على الدعوة الى الطريق
الحق لا يجيء الا بسبب الله لا بد من خلق المعجزات [illegible] لا يقال نعم
هذا الاقتدار [illegible] في التخفيفات الثلاثة تخفيف الفاعل وهو النبي وتخفيف المفعول وهو من احببت وتخفيف
الفعل وهو الهداية لانه لا قدرة لشيء من الاشياء على شيء لانا نقول انه في هذه الاية
تسلية النبي فانه دعا بعض اقاربه كابي طالب الى الايمان دعوة بليغة [illegible]
فحصل له الحزن العظيم فنزل الله هذه الاية كما ذكره المفسرون في قصة نزولها او يقال في دفع
المناقضة ان الهداية في الاية منسوب الى النبي في الظاهر ومنفي عنه بحسب نفس الامر كما في قوله تعالى
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى او يقال في دفع المناقضة ان المعنى الاول اعم من ان يكون مع
الوصول او بدونه فنفي الاية ذكر العام وارادة الخاص واثبات ذكر الاراءة المطلقة وارادة الاراءة
التي مع الوصول ونفي الاراءة التي مع الوصول لعدم [illegible] لا يقال انه ذكر العام وارادة الخاص
مجاز ولا امتناع المعنى الحقيقي وايضا ان احتمال التجوز مشترك لانا نقول انه لو ذكر العام وارادة
الخاص معنيين الاول ذكر العام وارادة الخاص من حيث هو خاص والثاني ذكر العام وارادة الخاص
من حيث انه موجود لكل العام فالمجاز هو الاول دون الثاني كما تقرر في موضوع اطلاق الانسان

[illegible]

قوله لانا نقول ان النفي لا يخلو اما العام من حيث الخصوص فهو مجاز او من حيث العموم فلا يصح
نفيه عنه لانه صادق عليه قلنا المراد نفي العام من حيث العموم باعتبار مطلق الشيء وهو يتحقق
بتحقق فرد وينتفي بانتفاء افراده فالعام صادق عليه باعتبار والنفي عنه باعتبار آخر قال العلامة
في شرح المقاصد ان الهداية تتعدى بنفسها وبالى وباللام فالاول بمعنى الدلالة الموصلة و
الثاني بمعنى الدلالة على ما يوصل به لا يقال ان هذا الكلام يدل على ان المعنى الثاني ايضا معنى حقيقي
وقد ذكر اولا ان المعنى الثاني معنى مجازي فيلزم التناقض في قول الشارح المقاصد لانا نقول
ان هذا الكلام يدل على تعدد انحاء استعمال الهداية في المعنيين سواء كان بطريق الحقيقة في
كليهما او بطريق المجاز فيهما لا على تعدد وضعها لهما حتى يكون مشتركا لفظيا لا يقال انا
لنسلم التقيد من امارات المجاز والمعنى الاول متعديا بالحرف فيكون متعلقا بالحرف فصار معنى مجازيا
لانا نقول انا المقيد بالحرف معتبر بالمفعول والحرف واسطة في التقيد والتقيد بالمفعول ليس
من امارات المجاز والا لكان المعنى الثاني ايضا مجازا لانه معتبر به ايضا وايضا لا نسلم التزام التقيد
لانه انما يجيء في موضع يكون ذلك اللفظ بدون التقيد غير مستعمل كنور الايمان وظلمة الكفر و
ههنا ليس كذلك لانه قد نقل الجوهري ان الهداية بالمعنى الاول يتعدى بنفسها في لغة الحجاز
فيقال هديته الطريق وفي غيرها بالحرف فيقال هديته الى الطريق وقيل الحق في هذا الموضع
هي الدلالة الموصلة واستدلوا اولا ان الاهتداء مطاوع الهداية وهي مطاوعة لزوما
الوصول معتبر في مفهوم الاهتداء فيعتبر في مفهوم الهداية ايضا والا يلزم التخلف بين المطاوع
والمطاوع له وثانيا ان الهداية ضد الضلالة وعدم الوصول معتبر في مفهوم الضلالة
فيعتبر الوصول في مفهوم الهداية لانه احد المتقابلين اذا قيد بقيد فالآخر يقيد بضد هذا القيد
لتحقق المقابلة وثالثا ان الهادي انما يصير مستحقا للمدح اذا وصل الى المطلوب اذ بعد عدم
الوصول لا يكون مستحقا للمدح بل الذم واجيب عن الاول نعم ان الاهتداء مطاوع الهداية
لكن لا نسلم ان الوصول معتبر في مفهوم الاهتداء مطلقا بل انما يلزم اذا كانت الهداية بمعنى
الدلالة الموصلة واما اذا كانت بمعنى الدلالة على ما يوصل به فلا لان الاهتداء ههنا بمعنى
الروية وهي لا تستلزم الوصول وعن الثاني نعم ان الهداية ضد الضلالة لكن لا نسلم انه

الوصول

الوصول في مفهوم الهداية مطلقا بل انما يلزم اذا كانت الهداية بالمعنى الثاني دون الاول وهي
بالمعنى الاول هي الاراءة وعن الثالث انه انما يستحق المدح على وجه الكمال وهو لا يحصل الا بالوصول
اما كونه مستحقا للذم فلا نسلم بل يحصل المدح على وجه النقصان اما بعد فهذه رسالة لا يقال انا سلمنا
ان هذه في هذا الموضع لا يصح لان المشار اليه لا بد ان يكون محسوسا مشاهدا وهذه الالفاظ والمعاني ليست بموجودة
عند الشروع وقت الاشارة حتى يكون متعلقة للاحساس الظاهر لانا نقول ان هذه الاشارة الى المرتبة
الحاضرة في الذهن وتلك المرتبة لغاية حضورها في الذهن بمنزلة المحسوس المشاهد فيصح الاشارة اليه لا يقال ان
الاشارة الى المرتبة الحاضرة في الذهن لا يصح لان في الاشارة لا بد من توجه العقل الى المشار اليه كما يشهد به ما
قال المحشي في حاشية الكبرى ان للاشارة معاني ثلثة الاول تعيين الشيء بخصوصه الحسي والثاني تعيين الشيء بخصوصه
الحوبانه ههنا او هناك والثالث الامتداد موهوم آخذ من المشير منتهي الى المشار اليه وهذه المعاني الثلثة
بعد اخذ الكل فانها لا تقتضي كون المشار اليه محسوسا بالذات بل يقتضي كون المشار اليه بالذات ملتفت اليه بالذات
فالاول والثالث بالنسبة الى الاعراض والجواهر بالذات والثاني الى الجواهر بالذات والى الاعراض بالعرض والا
شارة الحسية كما يشهد عليه قول القائل في شرح قول الكاتبي هذا كذب بناء على ان الاشارة الى المعقول لا يجوز
لان الاشارة الحسية توجه العقل الى الامور المتعددة المشتركة في الحكم لا يصح واجيب ان الترتيب زماني
والاشارة الحسية لانا نقول ان هذه الاشارة الى تلك المرتبة على وجه الاجمال الذي يجد ذلك الوجه معه ما
الذات او بالعرض وما لا يجوز فهو الاشارة الى امور المتعددة على وجه التفصيل كما لا يخفى وقيل الشيخان
المراد بالتقدم التقدم الذاتي وهو الحسي وقيل في الجواب عن هذا الاشكال انه ذكر وضع الديباجة قبل التصنيف ما
الاشارة الى المرتبة الحاضرة في الذهن واتكال على بعدم فالاشارة الى الموجود الخارجي وهو طريقة البلغاء
لكن هذا الجواب لا يصح من وجهين الاول ان الموجود في الخارج ليس الا النقوش الكتابية وهي ليست بمقصودة
بالتدوين والمشار اليه هو المقصود بالتدوين والثاني انه لا يصح التوصيف بالرسالة والتسمية باسم العلوم
لانها ليست الا الالفاظ والمعاني وقيل في العذر ان هذه التسمية تعبير باسم المعبر عنه وتوصيفه بما هو
صفته لكن هذا الجواب لا يصح لان الموجود في الخارج ليس الا النقوش ومن البين انه ليس المقصود والتوصيف
والتسمية بل التوصيف لوحدة هو النقوش الكتابية الدالة على الالفاظ المخصوصة الدالة على معان
مقصودة ولا وجود لهذا الكلي في الخارج بل في الذهن فيصح هذه الاشارة الى المرتبة الحاضرة في الذهن
بجميع النقاد بر اولى لا يقال لانا نسلم انه لا وجود لهذا الكلي في الخارج بل موجود فيه لان الكلي الطبيعي موجود

لانا نقول انّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج لان الوجود بعين التشخص كما هو مذهب الفارابي او ملزوم التشخص
كما هو مذهب المحققين لانهم يقولون ان الشيء ما لم يوجد لم يتشخص وليس مقصودنا توصيف التشخص كما لا يخفى بل
مقصودنا توصيف النوع ولو سلم فالمراد بالوجود في الخارج الوجود فيه عند المنكر ولا شك في انه لا وجود له في
الخارج عند المنكر بان يكون منفعلا لاحد الحواس الظاهرة لا يقال ان الاحساس مبني على اقترانه بالعوارض وهو
مرتبة التشخص لانا نقول ان الكلي الطبيعي والتشخص متحدان بالذات في الوجود فكيف يتعقل كون التشخص
محسوسا دون الكلي لانا نقول انه ليس الا شيئا الخارجي محفوفا مقترنا بالعوارض المخصوصة ويقال له التشخص وقد يؤخذ
هذا من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ بان يكون
لكل واحد من القيود والعوارض داخلا فيه فيقال له الفرد او التقييد داخلا فيه والقيد خارجا ويقال له الحصة
وانا نجيب ان الاحساس مبني على الاقتران بالعوارض وذلك مرتبة التشخص لا مرتبة الطبيعي
لا يقال انا نلاحظ في الذهن ليس الا التشخص بالتشخص الذهني فكما لا وجود له في الخارج بنفسه كذلك لا وجود له
في الذهن لكن لانا نقول ان المعقول لكان عبارة عن الانتفاء فالانتفاء الحد لكل الكلي بالذات والكثرة بين
الانتفاء والمعقول مما لا يخفى على من له الحس السليم وهو سبب لان العقل قد يلاحظ الشيء من حيث هو هو ولا دخل
للخارج مع العوارض وان كان عبارة عن المعقول في الذهن فنقول ان هذا الكلي انما حصل في الذهن بالذات لا بالعرض
لاتحاده مع التشخص الذهني بالذات لانه اذا وجد احد افراد الكلي فالذات موجودة بالذات والعرضي موجود
بالعرض معه لا يقال ان ذلك الكلي كما يوجد بوجود الفرد الذهني في الذهن كذلك يوجد بوجود الفرد الخارجي
في الخارج فلم يحصل الفرق بين الموجودين لانا نقول انه عرضي للفرد الخارجي لان كون النقوش دالة
على الالفاظ الدالة على المعاني ليس الا بواسطة الوضع فلو كان ذاتيا للافراد الخارجية يلزم المحذور
الذاتية بخلاف كونه ذاتيا للافراد الذهنية لانه لا يلزم ذلك الاستحالة وحاصل في الخارج بالعرض
لا بالذات لانه عرضي للتشخص الخارجي بل لا بالذات ولا بالعرض لانه عرضي الاشخاص انما يوجد بوجودها
اذا كان مرادا لذلك الاشخاص وعلى التقدير كونه مشارا اليه لا يكون مرادا لان المشار اليه مقصود والمرادة
ليست بمقصودة وقيل في الجواب عن الاشكال ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني وهي موجودة
في الخارج لانها حاصلة في الخيال وهو حاصل في الدماغ والحاصل في الحاصل بالذات يبقى الاشارة الحسية
لكن هذا الجواب خال عن التحصيل لان المعاني هي القضايا الكلية ومدركها الكليات ليس الا العقل واما الا
شارة الى النقوش فليس الى تشخص النقوش بل الى كليتها وهو النقوش الكتابية الدالة على الالفاظ المخصوصة

الدالة

الدالة على المعاني المخصوصة وليس لهذا الكلي وجود الا في الذهن فالاشارة الى المرتب الحاضرة الا في
الذهن اوليه وقيل في الجواب عن السؤال الاشكال ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني وهي حاضرة
في مجموع ازمنة اجزائها بناء على ان العدم اللاحق الزماني ليس بعدم حقيقي كما اختاره المحقق
الدواني في الرسالة الزوراء والحكمة لكن هذا غير صحيح لان المراد بالوجود في الخارج
الوجود فيه عند المنكر وتلك الالفاظ والمعاني في مجموع ازمنة اجزائها لكن ليست بموجودة في ا
لخارج عند المنكر مع ان الكلام فيها مبني على مذهب المشهور عند جمهور المتكلمين ويجاب بان الحكماء ذهبوا
جميعا الى ان العدم اللاحقة والسابقة ليسا عدمين حقيقيين بل غيبوبة زمانية لان الواجب
علة تامة وتخلف المعلول عنه لا يجوز فاذا صار المعلول ازليا صار ابديا لان القدم ينافي ا
لعدم وهذا مبني على ان العالم قديم لانه معلول الازلي وهو ليس الا الازلي كما لا يخفى وذهب الدواني
الى ان السابق عدم حقيقي واللاحق عدم غيبوبة زمانية وليس بعدم حقيقي لانه لو كان حقيقيا فلا يخلو اما
ان يجيء في مرتبة الوجود او في مرتبة اخرى فان كان في مرتبة الوجود وهو في مرتبة العدم السابق
فالعدم اللاحق صار في مرتبة العدم السابق فلم يحصل الفرق بين العدمين الا في اللفظ وان كان في مرتبة
اخرى فلم يكن الدهر بسيطا وهو كان بسيطا لا يقال ان الوجود لا يخلو اما في مرتبة العدم فلم يحصل الفرق
بين الوجود والعدم وهو كان بسيطا او في مرتبة اخرى فلم يكن الدهر بسيطا لانا نقول انه في مرتبة العدم
بدل لان العدم فلا يلزم المحذور وذهب بعض المتكلمين الى ان العدم السابق واللاحق عدمان حقيقيان
المقدمة وهي في اللغة ما خوذة عن مقدمة الجيش وهي رجال يقدم الجيش للصلاحية استنابة الجيش
وفي الاصطلاح مشتركة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع
في العلم اعني التصور برسمه والتصديق بفائدته والتصديق بموضوعية الموضوع اما كون الاول موقوفا عليه فلا
نه لو لم يعرف العلم فكان طلب المجهول المطلق واما كون الثاني موقوفا عليه فلانه لو لم يعرف غرض العلم
يلزم العبث واما كون الثالث موقوفا عليه فلانه لو لم يحصل التصديق بموضوعية الموضوع لم
يتميز المشروع عن غير المشروع لان تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لا يقال لم شرط التعر
يف برسمه ولم يقل بحده مع ان المتبادر من التعريف هو التحديد لانا نقول ان تحديد الاشياء لا يمكن الا بعد
نفيها ونفي العلوم هي المسائل وبعد معرفة المسائل لا حاجة الى المقدمة للشروع لا يقال لا
نسلم ان الشروع موقوف على تلك الامور الثلاثة بل انما يتوقف الشروع على التعريف بوجه ما واليه

لانا نقول المراد بالشروع على وجه البصيرة الكاملة وذلك لا يحصل الا بتلك الامور الثلاثة
لا نسلم ان الشروع على وجه البصيرة موقوف على تلك الامور لان مراتب البصيرة غير مضبوطة وما يحصل
البصيرة لم يخرج فيها قيل في الجواب ان هذا مبني على الاصطلاح والقوم اصطلحوا على انه ما يحصل به البصيرة
مخرجة فيها اقول في الجواب ان للتوقف معنيين احدهما بمعنى لولاه لامتنع والثاني لو وجد فوجد و
المراد ههنا المعنى الثاني دون الاول لا يقال انه يلزم التناقض في كلام الملخص لانه جعل تلك الامور الثلثة
في المطول مقدمة العلم واثبت في المطول مقدمة الكتاب او يقال في شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب
ونفى مقدمة العلم لانا نقول انه التوقف في المطول بمعنى لو وجد فوجد وفي الرسالة بمعنى لولاه لامتنع
فاختلفا بحسبه فلا يلزم التناقض كما توهم او لا مقدمة الكتاب فهي ما يذكر قبل في المقاصد
لارتباطها به ونفعها فيها ثم خص مقدمة الكتاب بالالفاظ بقرينة الذكر والكلام ومقدمة العلم بالمعاني
بقرينة المقابلة لكن هذا التخصيص لا يصح لان مقدمة الكتاب جزء من الكتاب وفيه ما يحتمل الكتاب على ا
لكتاب احتمالات سبعة ثلثة منها احادية الالفاظ فقط والمعاني فقط والنقوش فقط وثلاثة
ثنائية الالفاظ مع المعاني والالفاظ مع النقوش والمعاني مع النقوش وواحد ثلاثية الالفاظ
والمعاني والنقوش بمجموعها فاحتمال النقوش منفردة وغير منفردة ساقط عن درجة الاعتبار
لانها غير مقصودة بالتدوين فبقي ثلثة احتمالات فان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة ا
لكتاب ايضا عبارة عنها ومقدمة العلم عبارة عن المعاني فالمغايرة بينهما بالذات لانهما دال و
مدلول وان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ والمعاني ومقدمة العلم عبارة عن المعاني فالمغا
يرة بينهما بالذات ايضا لان الكل مغاير عن الجزء بالذات وان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعا
ني ومقدمة العلم عن العلم بالمعنى فالمغايرة بينهما بالاعتبار هذا اذا كان التصديق علما وان كان
التصديق اذعانا فلا لانه على ذلك التقدير صار مبنيا كيفية لاحقة من الادراك والذكر ههنا الحقيقي
الحكمي والمعنى ايضا مذكور حكما في الكلام ايضا لان الفرق بين التصديق والمعنى لكلام [illegible] ايضا فيه تلك الخفية جار
بلا تحقيق العلم التصور لا يقال انه ذكر التصور بعد العلم مستدرك لانه هذا المقام مقام تعريف العلم
وتقسيمه لا تعريف التصور وتقسيمه لانا نقول انه ذكر التصور بعد ذكر العلم للتنبيه على مراد فيه التصور
مع العلم والغرض منه التنبيه دفع الاعتراض الوارد على تقسيم القدماء حيث قالوا ان التصور يطلق في قسمي تصور و
تصديق فيلزم عليهم انه يلزم على هذا التقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو باطل اجيب ان التصور

معنيين

معنيين احدهما حصول صورة الشيء في الآخر (العقلاء) وحصول صورة الشيء في العقل فحصول التصور انما هو مرادف
للعلم بالمعنى الاول دون الثاني لا يقال لا نسلم ان التصور مرادف للعلم لان العلم اعم من الحضوري والحصولي
والقديم والحادث وهو التصور يختص بالحصولي الحادث لانا نقول ان التصور له معنيان احدهما حصول صورة
الشيء في العقل وثانيهما بمعنى مطلق الحصول الذهني والتصور انما هو مرادف للعلم بالمعنى الثاني دون الاول
ومن هذا التحقيق يعلم ان للتصور معاني ثلثة احدها حصول صورة الشيء والثاني هذا المعنى مع قيد فقط والثالث
بمعنى مطلق الحصول الذهني او يقال في الجواب ان ذكر التصور بعد العلم للتنبيه على ان التصور انما هو مرادف للعلم
الذي هو المقسم وليس هو الا العلم الحصولي بلا الحادث وهذا التنبيه انما هو بناء على التفسير الاول بالنظر الى
معنى الكلام اللغوي والثاني بالنظر الى المعنى الحكمي قوله والشيء في تعريف العلم حصول صورة الشيء في العقل
وعدل المحقق الدواني عن المشهور لانه يرد عليه ثلاثة اعتراضات الاول ان العلم من مقولة الكيف والحصول
من مقولة الاضافة فيما هذا يلزم تعريف الشيء بالمباين والثاني ان المتبادر من حصول صورة الشيء في
العقل الصورة المطابقة مع ذلك الشيء فيخرج عنه الجهليات المركبة لانه ليس فيها الصورة المطابقة مع
ذلك الشيء والثالث انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية بناء على مذهب من قال بارتسام صور جزئيات
المادية في الآلات دون العقل لانه علم وليس فيه حصول صورة الشيء في العقل فلاجل هذا عدل المحقق
الى ان العلم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل واجيب عن الاول بان للعلم معنيين حقيقي ومصدري وحصول
الصورة بمعنى مصدري وهو من مقولة الاضافة فلا يلزم تعريف الشيء بالمباين وهذا الوجه ضعيف فلا وجه
ان يقال المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة لان المعرف في فواتح كتب المنطق هو العلم الذي يكون كاسبا و
مكتسبا وهو ليس الا الصورة الحاصلة لا حصول الصورة لان الغرض من ايراد التقسيم في فواتح كتب المنطق هو بيان
الاحتياج اليه وهو لا يحصل الا ان يكون المراد من حصول الصورة الصورة الحاصلة بان يكون كاسبا لانه
عبارة عن الترتيب والمرتبة وهو لا يجري الا في الصورة لا يقال كما ان الحصول ليس بكاسب ولا مكتسب كذلك
الصورة الحاصلة ليست بكاسبة ولا مكتسبة فكيف يصح قول المحشي ان المراد من حصول الصورة الصورة الحاصلة
لانا نقول ان هذا الموضع دليل هو النظر الجلي ثم النظر الدقيق يحكم على ان المعرف في فواتح كتب المنطق هو الشيء
هو العلم حقيقة وهو ليس الا الحالة الادراكية وهو الحاصل بالصورة ويعبر عنه بالفارسية بدانش لا يقال
لا نسلم ان الحالة الادراكية حاصلة بالصورة للحصول لان المحقق لم يدون قوله الحالة الادراكية ودانش
وهو حاصل له انسب [illegible] لانا نقول انه لما كانت الحالة مرتبة على المحصول كان تنبيها على حاصل بالصورة
على الصورة فحكم المحشي على ان الحالة الادراكية حاصلة بالصورة للحصول قوله [illegible] شاهد والبرهان دال

يعلم ان المراد بحصول الصورة الى آلة الادراكية لان الشيء اذا حصل عن الخارج في الذهن يحصل له
صفة وهو ليس بحاصل له في الخارج ويحمل عليه ذلك الوصف ويقال انه صورة علمية وعلم وذلك المحمول ليس ذاتيا للمو
ضوع ولا عينه والا لحمل عليه في الخارج لان الذات والذاتي لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود فهذا
من قبيل حمل اللاشئ على الانسان يعني من قبيل الحمل العرضي لا يقال ان قيام الحالة بالصورة بالنفس كقيام المبادي
بالثلاثة فهذا الحمل عليه بالحمل العرضي وليس من قبيل قيام المشتق والا لحمل عليه بالمواطاة واذا قام المبادي
بالثلاثة فلا يحمل احدهما على الآخر فكيف يصح حمل الحالة الادراكية على الصورة بان يقال صورة
علمية او علم لانا نقول انهما واقعتان في محل واحد بسيط وهذا الحلول يفضي الى الاتحاد في الوجود فلذا حمل
احدهما على الآخر لكن هذا الجواب مخدوش لانه على هذا ينبغي ان يحمل سائر الصفات الانضمامية بعضها على بعض
لانها ايضا واقعة في محل واحد بسيط الا ان يقال في الفرق ان بين الصورة والحالة علاقة سوى تلك الوقوع
وهي كون احدهما سببا للآخر وتلك العلاقة منتفية بين سائر الصفات الانضمامية لا يقال ان قيام الحالة
لا يخلو اما ان يكون بالصورة او بالنفس او بكليهما فعلى الاول ينبغي ان تكون الصورة عالمة لان مبدأ الحمل المشتق
قيام المبدأ وعلى الثاني لا يصح حملها على الصورة لان المبدأ قائم بالنفس فكيف يصح حمل المشتق على الصورة وعلى الثالث
لا يلزم قيام العرض الواحد بمحلين لانا نقول ان قيامها بالنفس وحملها على الصورة
لانهما واقعتان في محل واحد فوقع بينهما خلط لا بطلان وتلك الخلط يصح للحمل وتعلقها بالصورة من قبيل
تعلق المعلوم بالمعلوم فيصدق عليه انه معلوم لا علم كما توهم واجيب عن الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة
الى الشيء الصورة المطابقة مع ذي الصورة وهذا المعنى شامل لجميع التصورات والتصديقات وهي بهذا المعنى
كلها مطابقة لان صورة الوقوع مطابقة للوقوع وصورة اللاوقوع مطابقة للاوقوع وصورة الا
نسان مطابقة للانسان وصورة الفرس مطابقة للفرس لا يقال انه لما كانت التصديقات كلها مطابقة
فتنقسم التصديقات الى الصادقة والكاذبة لجميع الاقسام التصديقات اليها لانا نقول ان المطابقة
مفهوم واحد واختلافها باختلاف المتعلق اي المطابقة فقد يقال المطابقة الصورة مع ذي الصورة و
هذا المعنى عام شامل لجميع التصورات والتصديقات وانها كلها مطابقة وقد يقال المطابقة الصورة مع ما قصد
تصوره وهذا المعنى للمطابقة مختص بالتصورات وهي بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة ويقال
ان التصورات الكاذبة مطابقة فعلم منه ان التصورات الناقصة غير مطابقة وقد يقال المطابقة الصورة مع
ما قصد ادراكه وهذا المعنى للمطابقة عام شامل لجميع التصورات والتصديقات وهي بهذا المعنى بعضها مطا
بقة وبعضها غير مطابقة وقد يقال المطابقة الحكم مع نفس الامر وهو المصطلح عليه وفيه خلاف

السيد

السيد السند اي ان النسبة باعتبار حصولها في الذهن حكاية ومع قطع النظر عن تلك الخصوصية محكي عنه وهذا
مراد من قال ان النسبة باعتبار الوجود الذهني حكاية وباعتبار الوجود الخارجي محكي عنه فعلى هذا لا يبقى
الحاجة الى الجواب المذكور ورد عن الاعتراض الوارد على القوم وهو ان النسبة ليست لها الوجود في الخارج
لانها من المعاني الاعتبارية الانتزاعية واجيب عنه ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجود النسبة
لكن هذا الجواب لا يصح لان الوجود ضرورة الشيء في ظرف ما فلما كان الخارج ظرفا لنفس النسبة لكان ظرفا لو
جودها ايضا فلا يبقى الحاجة لان المراد من الخارج الخارج عن خصوصية لحاظ العقل وذهب
المحقق الى ان المحكي عنه كون الموضوع بنفسه بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول مثلا هذا في الحملي وكون الشيئين
بحيث يصح الحكم بينهما بالاتصال والانفصال مثلا وهذا في الشرطي وقد يقال النفس الامر كون الشيء
في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واختراع المخترع وهذا المعنى شامل للتصورات والتصديقات
كلها والتصورات بهذا المعنى كلها مطابقة والتصديقات بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة واذا
كانت التصورات كلها مطابقة لان كل مفهوم تصوري موجود في نفس الامر لانه متحقق مفهوم
وجوده وهو الحاصل شيئا ومفهوم وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف ويقال
ان هذا الدليل بجميع مقدماته جارية في التصديقات والمدلول متخلف عنه لان الكواذب من التصديقات ليس لها
قيل في الجواب ان التصديقات الكاذبة بمحض اختراع العقل فلا اعتبار لها لكن هذا الجواب لا يصح
لان التصورات الكاذبة ايضا بمحض اختراع العقل فالحق في الجواب ان كون الشيء في حد ذاته في التصد
يقات راجع الى المعنى الاول وهو كون الموضوع بحيث يصح الحكاية عنه بالمحمول وبهذا المعنى لا يجري
في التصديقات الكاذبة واذا قيل ان هذا الدليل ايضا جارية في التصورات الكاذبة قلنا ان في التصد
يقات اعتبارين اعتبار نفسها فهي بهذا الاعتبار من المفهومات التصورية واعتبار انها حكاية عن
الواقع والبرهان على الاعتبار الاول وهو تصورية بالاعتبار الثاني دون الاول لا يقال لما كان هذا
المعنى راجعا الى المعنى الاول فما الفائدة في ذكره على حدة لانا نقول قد يطلق لنفس الامر على هذا معنى
في حمله المتعارف فلا بد من ذكره على حدة ولذا يقال للمبادي العالية وهذا المعنى ايضا عام لجميع التصورات
والتصديقات والتصورات بهذا المعنى كلها مطابقة لما ذكرنا لا يقال ان جريان هذا الدليل في المفهومات
المستقلة مسلم واما في غير المستقلة كالمعاني الحرفية فغير مسلم لانا نقول ان المفهومات الغير المستقلة
موجودة في نفس الامر في ضمن القضايا الصادقة اما في ضمن الموجبة او السالبة والتصديقات
بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة لا يقال فعلى هذا يلزم الخلو عما اشتهر عند القوم لانهم

بقولون ان التصديقات الكاذبة موجودة في المبادي العالية لانها خزائنه لصور الاشياء وهي
بعضها صادقة وبعضها غير صادقة لانا نقول ان حصول تلك الكواذب فيها على نحو التصور والارتسام
لا على نحو التصديق والمراد ههنا وجودها على نحو التصديق لا على نحو الارتسام لا يقال ان هذه القضية اي الوا
جب موجود في نفس الامر صادقة مع ان الواجب ليس بموجود في المبادي العالية لانا نقول ان تلك القضية
ثابتة في الاذهان السافلة لنا فيكون لا يثبت في المبادي العالية لكن يرد عليه لا يصح لصدق هذه القضية
الواجب بنفسه موجود في نفس الامر فان الواجب بنفسه ليس بموجود في المبادي العالية الا ان يقال ان في
لعل ان المبادي العالية اعم من الواجب ومن العقول العشرة وقد بينا اي نفس الامر لمقتضى الضرورة والبرهان انه هو
بهذا المعنى مختص بالتصديقات وهي بهذا المعنى بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة لا يقال ان هذا
تعريف يخرج المحسوسات لانها ليست بمقتضى البرهان لانه تدريجي والمحسوسات دفعية ولا مقتضى الضرورة
لان المحسوسات نظريات عند المحققين لانا نقول ان هذا التحقيق مبني على مذهب من قال بكون المحسوسات ضرورية
الشارح ان المراد بالعقل الذهن بالمعنى العام وهو محل انتقاش صور الاشياء سواء كان ذلك
العقل الناطقة او الآلات الباطنة لا يقال ان هذا التعريف يخرج العلم الحاصل بالاشياء
الخارجية بواسطة الحواس الظاهرة لان ذلك ليس بحصول الصورة لا في العقل ولا في الحواس الباطنة
لانا نقول ان هذا العلم بحصول الصورة في الحس المشترك عند المقابلة والى ذاته في الخيال عند الغيبوبة عنه
والحس المشترك والخيال من الحواس الباطنة ثم اعلم ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة
بالاتفاق وفي ادراك الجزئيات المادية خلاف فذهب قوم الى ان مدركها هي الآلات وارتسامها ايضا
في الآلات لا في العقل اما الثاني فلان صور الجزئيات المادية منقسمة بانقسام المحال يستلزم انقسام
المحل فلا يمكن ارتسامها في العقل لانه بسيط واما الاول فلان الادراك صفة المدرك وهي قائمة بالموجود
وبعضهم ذهبوا الى ان مدركها هو العقل وارتسامها في الآلات اما الاول فلان العلم من شان المجردات و
الآلات مادية ليست بشعورية بذاتها فكيف يتصف بها واما الثاني فلما ذكرنا من الانقسام والحق ان
مدركها هو العقل وارتسامها ايضا فيه اما الاول فلان الادراك من شان المجردات واما الثاني فلان
الادراك صفة المدرك وهي قائمة بالموصوف والانقسام لازم للوجود الخارجي ثم اعلم ان الحوا
س جمع حاسة وهي عبارة عن القوة المدركة ثم الحواس عشرة خمسة منها ظاهرة وهي السامعة
والباصرة والشامة والذائقة واللامسة فالسامعة عبارة عن القوة المودعة في العصبة المفروشة
في مقعر صماخ الاذنين وفي داخلها هواء محتقن مثل الطبل وادراكها بان الهواء يتكيف بكيفية صوتية

ثم يجاوره ثم يجاوره حتى يصل ذلك الى العصبة فيدركها والباصرة قوة مودعة في ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين المتلاقيتين المتقاطعتين بتقاطع
لشكل الصليب او الى الجوهري في ادراكها خلاف بين الرياضيين والطبيعيين فالاولون يقولون ان
الابصار بخروج الشعاع البصري ثم في ذلك الشعاع خلاف فقال بعضهم انه يخرج النقطة من
العين ثم يصير خطا فيدور على سطح المبصر فيحصل الجسم المخروطي راسه الى الباصرة وقاعدته الى المبصر فيقول
ان ذلك الجسم المخروطي مصمت وقيل مجوف وقال الطبيعيون ان الابصار بحصول الصورة من المبصر في مجمع النور
والشامة قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي و
طريق ادراكها بان يصل الهواء المتكيف بالرائحة فيصل الى ذلك الزائدتين فيدركها او يصل اجزاء
ذي الرائحة الى ذينك الزائدتين والذائقة قوة مودعة في عصبة مفروشة على جرم اللسان وطريق
ادراكها بان يختلط المطعوم بالرطوبات اللعابية فيصل الى ذلك العصبة فيدركها او بعد اختلاط المطعوم
الى ذلك العصبة واللامسة قوة مودعة في العصبة المفروشة على سائر البدن [illegible] و
هي حاكمة بين الحرارة والبرودة والخشونة والملاسة واللين والصلابة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفة والخمسة الباطنة فهي الحس المشترك والخيال والوهمية والحافظة وا
لمتصرفة فالاولى قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من الدماغ وهي آخذة للصور الجزئيات
المادية والخيال خزانة لها والثانية قوة مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة
لمدركات الحس المشترك والثالثة قوة مودعة في مقدم التجويف الثاني من الدماغ وسلطانها
في الاول وهي آخذة لصور المعاني الجزئية والرابعة خزانة لها وهي قوة مودعة في
مؤخر التجويف الثاني من الدماغ وخزانة لمدركات الواهمة والخامسة قوة مودعة في
تجويف الثالث من الدماغ وهي متصرفة في الحواس كلها [illegible] في تركيب بعضها مع بعض وانحلال
بعضها عن بعض وذلك المتصرفة اذا استعملها العاقلة في مدركاتها يقال لها المتفكرة و
اذا استعملها الواهمة في مدركاتها يقال لها المتخيلة ثم اعلم ان المفهوم منحصر بالحصر العقلي في

الاقسام الثلاثة الواجب والممتنع والممكن لان المفهوم لا يخلو اما ان يكون
وجوده ضروريا بالنظر الى ذاته او عدمه ضروريا او لا يكون وجوده ولا عدمه
ضروريا بالنظر الى الذات فالاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن الخاص
ثم اعلم ان الامكان على نوعين خاص وعام فالاول سلب الضرورة
عن الجانبين والثاني سلب الضرورة عن الجانب المخالف ثم الممكن الخاص على
قسمين جوهر وعرض لانه لا يخلو اما ان يكون وجوده في موضوع او لا
في موضوع فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر والموضوع محل مستغن
عن الحال والحال يفتقر اليه والمادة هي المحل المفتقر الى الحال فهما اخصان
مندرجان تحت الاعم وهو المحل لا يقال تعريف الموضوع صادق على هيولى
الصورة الجسمية المعدنية لانه محل مستغن عن الحال اما في الوجود فيحتاج
الى الصورة الجسمية واما في التحصل فيحتاج الى الصورة النوعية للبسائط لانا

ان المادة

ان المادة اعم من هيولى البسائط وهيولى المركبات وهيولى المركبات
هو المحل المركب الممتزج من العناصر الاربعة والصورة النوعية
للمركبات وهذا المحل يحتاج الى هذا المركب الممتزج واما الجوهر فهو على
خمسة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مجردا او ماديا فان كان الاول فهو
اما مجرد في ذاته وفي فعله او في ذاته لا في فعله فالاول هو العقل و
الثاني النفس الناطقة وان كان الثاني فهو لا يخلو اما ان يكون حالا
او محلا او مركبا منهما الاول الصورة ثم الصورة على قسمين جسمية
ونوعية فالصورة الجسمية هي الجوهر المتصل في حد ذاته وطبيعة نو
عية في الاجسام كلها وحال في الهيولى والنوعية جوهر يكون مبدءا
الاثار المختلفة ويتميز بها الاشياء نوعا نوعا وحال في الهيولى والبرهان
الدال على اثبات الصورة النوعية ان كل جسم مبدء والاثار المخالفة
المختلفة فتلك الاثار لا يخلو اما ان يكون من القاسر اي من الامر الخارجي
فاذا قطع النظر عن القاسر فينبغي ان ينتفي تلك الاثار والامر ليس كذلك
لانها لازمة له او من الامر الداخل فهو اما من الهيولى او من الصورة
او من الامر الآخر فان كان من الهيولى فهو باطل لانها قابل لا فاعل و
ايضا ان الهيولى العناصر كلها واحد فكيف يكون مبدءا للاثار المختلفة
وان كان من الصورة الجسمية فهي طبيعة نوعية في سائر الاجسام
فهو ايضا لا يكون مبدءا للاثار المختلفة فلابد من ان يكون من الا
مر الآخر وهو ليس الا الصورة النوعية فيثبت المدعى وهو الصورة
النوعية وان كان محلا فهو الهيولى وهو جوهر مستعد للجوهر الآخر وان كان
مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وهو جوهر قابل للابعاد الثلاثة

والمختلف الهيولى والمختلف الصورة الجسمية

الثالثة لا يقال انه كون الجسم قابلا للانقسامات لا يخلو اما بالذات او با
لواسطة فان كان الاول فلا نسلم لان القابل بالذات هو الجسم التعليمي وان كان الثاني
فتعريف الجسم الطبيعي لا يكون مانعا لدخول كل واحد من الهيولى والصورة
الجسمية فيه لان كل واحد منهما قابل بواسطة الجسم التعليمي وانا نقول ان
المراد بالقبول ما هو بالواسطة مطلقا فما يقع بالجسم التعليمي واما الهيولى والصورة
الجسمية فانما يخرجان بقيد لان الجسم الطبيعي جوهر مركب من الهيولى والصورة
الجسمية وكلاهما بسيطان ثم العرض تسعة مقولات الكم والكيف والاين
ومتى والوضع والملك والاضافة والفعل والانفعال فالكم عرض يقبل
القسمة لذاته ولا يكون مقتضيا لنسبة محله الى الغير ولا يكون تعقله
موقوفا على تعقل الغير ثم الكم على قسمين متصل ومنفصل لان الكم لا يخلو اما ان
يكون بين اجزائه حد مشترك او لا فالاول المتصل والثاني المنفصل كالعدد
والحد المشترك هو الذي لا يلزم بانضمامه باحد الطرفين زيادة ولا
بانفصاله عنه نقصان وهي النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
التعليمي ثم المتصل على نوعين قار الذات وغير قار الذات لان اجزائه لا
يخلو اما ان يكون مجتمعة في الوجود فهو القار الذات كالخط وهو
عرض يقبل القسمة في جانب الطول فقط والسطح عرض يقبل القسمة
في جانبي الطول والعرض والجسم التعليمي عرض يقبل القسمة في الطول
والعرض والعمق وسار في جميع اقطار الجسم الطبيعي او لم تكن مجتمعة في الو
جود فهو الغير القار الذات كاجزاء الزمان والحركة لان الشرط لوجود اللاحق عدم
السابق لا يقال ان الحق اللاحق لا يخلو اما ان يكون في حال وجود السابق او في حا
ل عدمه وكلاهما باطلان اما الاول فلانه على ذلك التقدير يكون قار الذات

قار الذات فالاطلاق غير القار الذات عليه لا يصح واما الثاني فلانه يلزم انفصال المو
جود بالمعدوم لانا نقول ان اتصال اللاحق بالسابق في حال وجود السابق فهما
وهما موجودان في الذهن وهو في الذهن واطلاق غير القار الذات عليه في الخارج
يعني في الزمان فاختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات واما الكيف فهو عرض لا يقبل
القسمة لذاته ولا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون مقتضيا لنسبة محله
الى الغير ثم الكيف على اربعة اقسام خارجية ونفسانية وكيفيات مختصة بالكميات وا
ستعدادي ووجه الحصر ان الكيفيات لا يخلو اما ان تكون محسوسة او لا والاول الخا
رجي وهو ايضا على قسمين راسخ وغير راسخ لانه لا يخلو اما ان يكون سريع الزوال او بطيئه ا
لزوال والثاني هو الراسخ كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر والاول غير الراسخ كحمرة الخجل
وصفرة الوجل والثاني لا يخلو اما ان تكون قائمة بالنفس او لا والاول هي الكيفيات +
النفسانية وهي ايضا على قسمين ملكة وحال لانها لا تخلو اما ان تكون كاملة او +
غير كاملة والاول هي الملكة كالكتابة بعد المهارة والثاني الحال كالكتابة في ابتداء المتعلم
والكيفيات المختصة بالكميات كالتثليث والتربيع في الشكل والزوجية والفردية في
العدد والاستعدادي ايضا على قسمين لين وصلب لان الاستعداد لا يخلو اما ان يكون ا
لاستعداد الانفعال او اللاانفعال والاول هي اللينة والثاني هي صلبية والاين هيئة حا
صلة للشيء بحصوله في المكان والمتى هيئة حاصلة للشيء بحصوله في الزمان والو
ضع هيئة حاصلة للشيء باعتبار نسبة بعض اجزائه الى البعض ونسبة جميع الاجزاء +
الى الامور الخارجية والملك هيئة حاصلة للشيء لاجل ما يحيط به ككون الانسان
متعمما ومتقمصا والاضافة يكون تعقلها موقوفا على تعقل نسبة اخرى كا
لابوة والبنوة والفعل التاثير والانفعال قبولها الاثر من الغير ثم اعلم ان
في الحلول اختلاف قال بعضهم انه كون الشيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما

الى احدهما عين الاشارة الى الآخر لا يقال ان المراد بالاشارة لا يخلو اما الحسية او العقلية فان كان الاول فيخرج عنه حلول الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم مثلا فانه لا يقبل الاشارة الحسية وان كان الثاني فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من الاشياء لان العقل قادر على الاشارة الى الحال على حدة والى المحل ايضا كذلك لان العقل قادر على التفتيش على الحال الذات فضلا عن انفكاك الحال عن المحل لانا نقول ان المراد بالاشارة الاشارة الحسية ومعنى العبارة هكذا ان الحلول كون الشيئين بحيث يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الحسية الى الآخر على تقدير كونهما محسوسين والمجردات غير محسوسة وعلى تقدير كونها محسوسة يقبل تلك الاشارة كما لا يخفى وبعضهم قالوا انه عبارة عن كون الشيئين بحيث يكون احدهما ساريا في الآخر لا يقال ان هذا التعريف غير جامع لافراده لانه يخرج عنه الحلول الطريانى كحلول الابوة والبنوة في عمرو لانا نقول ان المعرّف بهذا التعريف خاص وهو الحلول السرياني ومما ينبغي ان يعلم ان الحلول على قسمين سرياني وهو ان يكون الحال حالا في كل جزء من اجزاء المحل وينقسم بانقسامه ويزداد بزيادته وينقص بنقصانه ونظيره كالماء في الورد وطرياني وهو ان لا يكون الحال عارضا الى المحل ولا ينقسم بانقسامه بانقسامه
ولا يزداد بزيادته ولا ينقص بنقصانه كعروض الابوة الى زيد والبنوة الى عمرو وقال بعضهم انه عبارة عن الاختصاص الناعت وفيه ان المراد بالاختصاص الناعت لا يخلو اما ان يكون علاقة حمل المواطاة او الاشتقاق فان كان الاول فيخرج عنه حلول المبادي كالسواد مثلا فانه لا يحمل مواطاة وان كان الثاني فينبغي ان يكون المال حالا في زيد لانه زيد ذو مال لان المال محمول عليه بالاشتقاق وايضا ينبغي ان يكون الجسم حالا في السواد مثلا لانه يقال السواد ذو جسم وايضا يخرج عنه حلول المشتقات اوالتمام من المواطاة والاشتقاق معا وان الاعتراض لان الاعتراض الوارد

الوارد على الاخص بعينه وارد على الاعم لانه متحقق في ضمنه واجيب عنه باختيار الشق الاول لكن ذلك العلاقة اعم من ان يكون ذلك الشيء محمولا بالمواطاة بنفسه او باعتبار المشتق فلا يخرج عنه حلول المبادي لانها محمولة باعتبار المشتقات ولا بد من ان يكون بين الحال والمحل علاقة تحمل المواطاة سواء كانت تلك العلاقة بينهما بالذات او باعتبار المشتقات لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يكون الكوكب حالا في الفلك لانه يقال الفلك متكوكب والمكان في الجسم لانه يقال الجسم متمكن لانا نقول ان كلامنا في الاشتقاق العرفي وهذا الاشتقاق جعلي وفيه ان المتبادر لا يفرقون بين الجعلي والاشتقاق الجعلي والعرفي لان نظرهم متعلق بالمعاني بالذات دون الالفاظ وقيل في الجواب عن اصل الاعتراض ان المراد بالاختصاص الناعت كون الشيئين بحيث يكون احدهما نعتا للآخر مختصا به بواسطة ذواتهما فلا يلزم استحالة حلول المال في زيد لعدم تحقق ناعتية المال لزيد لذاته بل انما هي بواسطة الملك وكذا لا يلزم استحالة حلول الجسم في السواد لانه ليس ايضا لذاته بل بواسطة علاقة مخصوصة بين السواد والجسم وهي افتقار الحال الى المحل كما هو شأن سائر الاعراض بالنسبة الى محالها وفيه نظر بوجوه الاول ان تعريف الحلول بالاختصاص الناعت في قالب التركيب التوصيفي يأبى عنه لانه يدل على ان الاختصاص علة لكون احد الشيئين نعتا والآخر منعوتا لا انها بنفسها نعت الشيء الآخر فلا يصح حمل الكون على الاختصاص الناعت والثاني انه لما كان الاختصاص علة كما عرفت آنفا فلا يصح قول المجيب لذاته لان ذلك الاختصاص لا يكون لذاته بل بواسطة العلية والثالث انه يخرج عنه حلول المشتقات بواسطة ذوا ... تحقيق في الجواب عن اصل الاعتراض ان المراد بالاختصاص الناعت ههنا انما هو الامر الذي يصير بسببه احد الشيئين نعتا والآخر منعوتا به لذاته سواء

سواء كان مواطاة او اشتقاقا فلا يرد شيء من الانواع المذكورة وفيه شيء ان
عبارة التعريف تدافع لانه لما كان الاختصاص علة فكيف يصح قوله لذاته وقيل
ان المراد بقوله لذاته نفي الواسطة في العروض لا نفي الواسطة مطلقا وا
لاختصاص انما هو من قبيل القسم الاول من الواسطة في الثبوت ومن هذا التحقيق
يظهر لك ان المشتقات من قبيل الاعراض وايضا يظهر ان بين العرض والعرضي
عموم وخصوص من وجه لان العرض هو الموجود في الموضوع والعارض هو
الخارج من الشيء المحمول بالمواطات فمادة الاجتماع بينهما هي المشتقات كالا
سود والابيض ومادة افتراق العرض من العرضي كالسواد والبياض وما
دة افتراق العرضي من العرض كالحيوان بالنسبة الى الناطق وبالعكس و
لما كان هذا التعريف للعلم مختصا بعلم الممكن والعلم الحصولي عدل عنه المحقق ا
لدواني والمصنف حيث قالا ان العلم هو الحاضر عند المدرك وقيل هذا
تعريف بيان للاول لان الحصول والحضور كالمترادفين ولم يقل عين المترا
دفين لتغاير مفهوميهما لان مفهوم الحصول يتعدى بفي ومفهوم الحضور يتعدى بعند
ضد للغيبوبة الا انه يحكم بالترادف للمساواة بينهما وفيه انه لا نسلم ان
تعريف الثاني بيان للاول لان الماخوذ في مفهوم الاول هي الصورة وهي
ما يوخذ عن الشيء عند حذف المشخصات وهو مختص بالعلم الحصولي والماخو
ذ في الثاني هو الحضور وهو اعم من الحضور الحصولي والحضوري وقيل ان المراد بالصورة ا
لشيء باعتبار الحضور العلمي واطلاق الصورة على الشيء بذلك الاعتبار شائع
بين الجزئيين وان كان متبادر من الصورة شبح باعتبار وجود الذهني
لانهم يقولون ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور و
اظلال وفيه شك وهو انا لا نسلم ان الثاني بيان للاول لان الماخوذ

لان الماخوذ في الاول العقل وهو مختص بالممكنات وفي الثاني الحضور عند المد
رك وهو اعم من الواجب عز وجل والممكنات واجيب عنه ان الحكماء لا يتحا
شون عن اطلاق العقل على الواجب تعالى لانهم يقولون انه تعالى عقل وعاقل
ومعقول ومن هذا التحقيق يعلم ان العقل يطلق على معنيين احدهما مدرك للذات
وهو اعم من الواجب والممكن والثاني جوهر مجرد في ذاته وهو مختص بالممكن لان
الواجب ليس من الجوهر من وجهين احدهما انه ماهية اذا وجدت في الخارج
لكان لا في موضوع وهذا المعنى الخارجي في الماهية التي يكون وجودها زائدا
على الماهية ووجود الواجب عين الذات وثانيهما ان العرض والجوهر قسمين
للممكن الخاص والواجب ممكن عام وبقي شيء وهو انه يلزم التدافع بين
كلامي المحشي لانه قال في الحاشية الرسالة القطبية ان الصورة الحاصلة
من الشيء وحكايته عنه والحكاية والمحكي عنه متغائران بالذات وقال في ا
لحاشية الجلالية ان التعريف الثاني بيان للاول والثاني اعم فينبغي ان يكون
الاول ايضا اعم وهذا كما ترى سواء كان عين الماهية المدرك كما في التصور
بالكنه او غيره كما في غير التصور بالكنه وسواء كان عين الصورة التي
جيئة للمدرك كما في العلم الحضوري او غيره كما في العلم الحصولي وسواء
كان في نفس النفس كما هو في علم النفس بالكليات او الجزئيات ا
لمجردة او في آلات النفس كما في علم النفس بالجزئيات المادية وسواء
كان عين المدرك بالفتح كما في علم الواجب تعالى على ذاته او غيره كما في علم
الواجب تعالى على سلسلة الممكنات وقيل نسبته المدرك بالكسر لا يقال
ان حصر الغيبة في التصور بالكنه غير مستقيم بل في التصور بكنه الشيء و
ايضا الحاضر عند المدرك عين ماهية المدرك وايضا ان تعميم الاول عين

عين التعريف الثاني والرابع لان العينية في الاول بالقياس الى ماهية المدرك
وفي الثاني الى الصورة الخارجية للمدرك وفي الرابع الى المدرك وماهية المدرك
عين المدرك وكذا الصورة الخارجية للمدرك حينئذ وكذا المدرك عين مع ماهيته
وتفصيل الجواب يبتني على تمهيد مقدمة وهي ان الماهية لها معنيان احد
هما ما به الشيء هو هو والآخر امر كلي معقول عن الشيء من حيث هي كلية يعني
يعني ما هو مقول في جواب ما هو والمراد بالماهية في التعريف الاول هي بالمعنى الثاني
والعين مع المدرك هي الماهية بالمعنى الاول وبعد التحقيق دفع الاعتراض ان
اما الاول فلان العين مع المدرك في التصور بكنه الشيء هي الماهية بالمعنى الاول
دون المعنى الثاني وكذا الثاني لان الحاضر عند المدرك في التعريف الثاني والرابع عين مع الماهية
التي هي بالمعنى الاول لا يقال ان في تصور بكنه الشيء الحاضر عند المدرك عين
الماهية المقولة في جواب ما هو لان الماهية بمعنى الاول عين مع الماهية الجملية
وان كانت عينا مع الماهية وهي عين مع الماهية المفصلة بالذات لانا نقول
ان المراد بالعينية هو العينية من كل الوجوه والماهية الجملية وان كانت عين
الماهية المفصلة بالذات ~~لانا نقول~~ ان المراد بالكنه ليس بعين معها من كل
وجوه لانهما متغايران باعتبار الاجمال والتفصيل لا يقال ان المراد بالغيرية
لا يخلو اما ان يكون من كل وجوه او بالذات وكلاهما باطل لما اما الاول فلانه على
هذا التقدير لا يدخل شيء من العلوم في شق الغيرية فلا يصح حصر التعريفات
في الاربعة لعدم تحقق المغايرة من كل وجوه بين تلك التعريفات واما الثاني
يعني انكان المراد بالمغايرة الذاتية فالتصور بكنه الشيء لا يدخل في شق الغيرية
لعدم تحقق المغايرة الذاتية فيه مع انه لا يدخل في شق العينية لتحقق المغايرة
الاعتبارية فيه لانا نقول المراد بالغيرية هي الغيرية في الجملة يعني اعم من ان يكون

من ان يكون بالذات او بالاعتبار وهي متحققة بلا ريب لا يقال اذا تمثل حقيقة
الانسان بنفسه في الذهن في تصوره بالكنه مع ان الحاضر عند المدرك فيه ليس عين
الماهية المقولة في جواب ما هو لانا نقول ان المراد بالتصور بالكنه ما يكون ما
يكون بسبب مرئية الكنه وههنا ليس كذا لانك لا تمثل نفس حقيقة الانسان
بنفسه في الذهن ليس بسبب المرئية ومن هذا التحقيق يعلم ان تعريف الاول شامل
لجميع انحاء العلوم لانه ليس علم من العلوم من غير التصور بالكنه ومن غير الخبر
لا يقال ان المتبادر من العلم العلم الحصولي والتصوري والتعقلي فيخرج عنه
العلم الحضوري والتصديقي والاحساسي لانا نقول ان تلك العلوم من
جملة الاخير اما التصديقي فلانه علم بحقيقة القضية مع قطع النظر عن
المرئية فيدخل في العلم بكنه الشيء وكذا العلم الحضوري فلانه تمثل حقيقة
الشيء بنفسه في الذهن من غير المرئية والعلم الاحساسي اما داخل في
العلم بكنه الشيء ككنه العلم او بوجه الشيء لان الحاضر عند المدرك لا يخلو
اما ان يكون الماهية المخلوطة مع العوارض فهو بكنه الشيء او الهيئة المخلوطة
بين العوارض بان يحكم العقل على ان بين تلك العوارض شيء مخلوط في الخارج
فهو بوجه الشيء ثم اعلم ان التصور على اربعة اقسام لان الحاضر عند المد
رك لا يخلو اما ان يكون مرءة لملاحظة ما قصد ادراكه اولا فان كان مرءة
فهو ايضا لا يخلو اما ان يكون المرءة والمرئي متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار او بالعكس فالاول هو تصور بالكنه كتصور الانسان بمرئية الحيوان
الناطق والثاني هو تصور بالوجه كتصور الانسان بمرئية الضاحك والكا
تب مثلا وان لم يكن مرءة فهو ايضا لا يخلو اما ان يكون ملحوظا بلحاظ الوجهية
اولا فالاول هو تصور بوجه الشيء كتصور الضاحك والكاتب مثلا من دون الوجهية

الاحساسي ١٢
المخصوصة ١٢

وان لم يكن ملحوظاً بلحاظ الوجهية فتصور بكنه الشيء كتصور الانسان او الحيوان
الناطق او الضاحك مثلاً من غير لحاظ الوجهية والمرآتية لا يقال ان الكنه
في التصور بالكنه والوجه في التصور بالوجه متصوران بكنه الشيء وبوجه الشيء
والا لكان الحاصل بالذات حاصلاً بالعرض والمقصود بالعرض مقصوداً
بالذات مع انهما مرآتين لذي الكنه وذي الوجه لانا نقول ان المقصود
في التصور بكنه الشيء وبوجه الشيء نفس مرآتية الغير لهما لا نفس مرآتيتهما
الى الغير التحقيق الغريب ان الحاضر عند المدرك اما ان يكون عين الصورة
الخارجية للمدرك كما في العلم الحضوري او غيره كما في العلم الحصولي
لا يقال ان العلم بالعلم الحصولي حضوري لانه من صفات الانضمامية متصلة
للنفس وعلم النفس لذاتها وصفاتها حضوري ومن البين ان العلم والمعلوم
في العلم الحضوري متحدان ذاتاً واعتباراً فعلى هذا يلزم كون الشيء الواحد
عين الصورة الخارجية وغيرها لانا نقول ان الخارج معنيين خاص وعام
اما الخاص فهو الخارج عن المشاعر والعام ما يترتب عليه الآثار والمراد
بالخارج في هذا التقسيم هو الخارج بالمعنى العام ولا شك ان العلم الحضوري
عين الصورة الخارجية والعلم الحصولي غير الصورة الخارجية لا يقال
ان العلم الحصولي معلوم بالعلم الحضوري والعلم والمعلوم في العلم
الحضوري عين الصورة الخارجية لاتحادهما ذاتاً واعتباراً فاذا كان
العلم الحضوري عين الصورة الخارجية فكذلك الحصولي عين
الصورة الخارجية لانا نقول ان مرادنا بالصورة الخارجية هي
الصورة الخارجية للمدرك لا للمدرك والعلم الحصولي وان كان عين الصورة الخارجية
في نفسه لكنه غير الصورة الخارجية للمدرك لان المدرك هو من حيث هو الصورة الخارجية

الخارجية لم هو الموجود الخارجي الذي يكون مكتنفاً بالعوارض الخارجية وتحقيق
المقام ان الشيء اذا حصل في الذهن من الخارج يحصل له مراتب ثلثة
مرتبة الاكتناف بالعوارض الخارجية ومرتبة من حيث هي ومرتبة
الاكتناف بالعوارض الذهنية فالمكتنف بالعوارض الخارجية فهو موجود
في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وهو معلوم للعلم الحصولي بالعرض
لان العلم لا ينتفي بانتفائه ومن البين ان العلم اما نفس الاضافة او صفة يلزم
معها الاضافة يتحقق بتحقق الطرفين وينتفي بانتفائهما واما من حيث هي فهو
معلوم بالذات للعلم الحصولي لان العلم انما هو ينتفي بانتفائه وموجود في
الخارج وفي الذهن معاً لكن في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته
لا يقال ان الموجود الخارجي والذهني من افراد من حيث هي فما الفرق ان الموجود
في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته مع انه قد يكون للافراد الخارجية
ذاتياً كالناطق بالنسبة الى الانسان وقد يكون عرضياً كالضاحك بالنسبة الى
الانسان وللافراد الذهنية يكون ذاتياً كالكلية وان كان للافراد الخارجية عرضياً
كالكاتب مثلاً لان في الذهن ليس الا تلك الماهية مع عوارضها
لانا نقول ان العقل لا يقدر على انفكاك الخارجي الا من حيث هي والى
المكتنف فصار الخارج نفسه ويقدر بانفكاك الذهني الا من حيث هي
والمكتنف وصار المنفك عن المكتنف وهو يكون صورته يقال الاشياء في
الخارج اعيان وفي الذهن صور واظلال او يقال ان المراد بالموجود
الخارجي هو الذي يكون مترتباً عليه الآثار المطلوبة لتلك الماهية وتلك
الآثار انما يترتب عليه باعتبار وجودها في الخارج لا باعتبار وجود
ها في الذهن كما لا يخفى بالعوارض الذهنية فهو علم حصولي علامة

واما المكتنف ١٤

حيث هي لكونه صورة له علم حضوري بنفسه ومعلوم للعلم الحضوري
وموجود خارجي بالمعنى العام وهذا التحقيق يعلم ان العلم الحصولي علم
حقيقي وفيه رد على من قال ان العلم الحصولي ليس لعلم حقيقي لانه لا ينتفي
بانتفاء المعلوم بالذات للعلم الحصولي هو الموجود الخارجي ووجه
الرد ان المعلوم بالذات هو مرتبة من حيث هو والعلم ينتفي بانتفا
ئه الا ان يقال في العذر عنهم بان العلم الحقيقي عندهم هو الذي
يكون معلومه منكشفا بالذات ومعلوم العلم الحضوري كذلك لاتحاده
مع المعلوم بالذات بخلاف معلوم العلم الحصولي لانه منكشف بوا
سطة الصورة فهو علم غير حقيقي وانظر فيه رد على من قال ان العلم
والمعلوم متحدان في العلم الحصولي متغايران ذاتا واعتبارا لان العلم
مجموع العارض والمعروض والمعلوم معروض فقط لانه لو كان كذلك يلزم
تركيب العلم من المقولتين المتباينتين والمركب من المقولتين المتباينتين امر
اعتباري ومن البين ان العلم من الحقائق المتحصلة لانه مترتب عليه الآثار
وانظر فيه رد على المحقق الدواني لانه قائل بالتغاير الاعتباري بين
العلم والمعلوم في العلم الحضوري حيث قال في الحاشية القديمة
الا في علم النفس على ذاته موضوع العالم بما هو عالم مغاير عن موضوع
المعلوم لان تلك الهوية المجردة من حيث انها حاضرة لها الهوية المجردة
عالم ومن حيث انها حاضرة للهوية المجردة معلوم وقال ان تلك المغا
يرة بين العالم والمعلوم كالمغايرة اللفظية بين المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح في الوقت الذي يعالج النفس في انه لا نفس من حيث ان لها قوة
الفعلية معالج ومن حيث ان لها قوة الانفعالية معالج ووجه الرد انه م

الرد انه مبني على ذلك القائل المغايرة المفهومية بالمغايرة المصداقية لا
ن المغايرة بين المعالج والمعالج مصداقية لان قبل عروض هذه المفهومات
للنفس قوتين متغايرتين والمغايرة بين العالم والمعلوم مفهومية لان
هذه المغايرة بعد عروض مفهوم العالم والمعلوم للنفس ولقائل ان
يقول ان القول بالمغايرة بين العلم والمعلوم افتراء محض على المحقق الدواني
حيث لم يقل بالمغايرة بين العالم والمعلوم لزم عليه القول بها بل هو قائل بالمغايرة بين
العالم والمعلوم كما صرح به في الحاشية القديمة واجيب عنه ان المحقق لما قال بالمغايرة بين
العالم والمعلوم لزم عليه القول بالمغايرة بين العلم والمعلوم ايضا لانه على تقدير المغايرة
لا بد من اعتبار الحيثية في المعلوم فيكون المعلوم حينئذ امرا اعتباريا بجهة الاتحاد
عتبارية منه وهي الحيثية والعلم المتعلق بالامور الاعتبارية حصولي والعلم وا
لمعلوم في العلم الحصولي متغايران بالاعتبار فكانه قال بالمغايرة بين
العلم والمعلوم ايضا على ان بعض اتباعه قائل بالمغايرة بين العلم والمعلوم
ولذا قال المحشي في الحاشية الكبرى انه لو اعتبر الحيثية في المعلوم لصار العلم
الحضوري حصوليا لانه لا يقال لا نسلم انه لو اعتبر الحيثية في المعلوم لصار الحضو
ري حصوليا لانها معتبرة في العلم الحصولي مع ان العلم به حضوري
لانا نقول ان اعتبار الحيثية على نحوين احدهما عروضا والآخر دخولا والمعتبر
هو الثاني دون الاول والمعتبر في الحصولي هو الاول دون الثاني والبرهان العقلي
ا على عدم اعتبار الحيثية مطلقا ما قال الشيخ في برهان الشفاء حيث قال ان وجد
الشيء ذاتية كنت او وكنت ذاتية آه وحاصل ما قال ان العلم حقيقة هو وجود المجرد بدون
اعتبار امر زائد عليه وما قال المحشي الزاهد فهو علاوة لابطال الحصر
الشقين وهو عدم اعتبار الحيثية دخولا وفيه نظر وهو ان الملزوم بالآثار لا يخلو

اما الآثار الخارجية او اعم من ان يكون خارجية او ذهنية فان كان الثاني فتعريف المو
جود الحقيقي الخارجي يصدق على الموجود الذهني لانه ايضا مما يترتب عليه الآثار في
الجملة كالكلية والجزئية مثلا وان كان الاول فتعريف الموجود الخارجي
صار دوريا لان معرفة الموجود الخارجي موقوفا على معرفة الآثار الوجود الحقيقي الخارجي
الخارجية ومعرفتها موقوف على معرفة الوجود الخارجي واجيب ان المراد
بالآثار هي الخارجية ولا يلزم الدور لان معرفة وجود الحقيقي الخارجي
موقوف على معرفة الآثار الخارجية موقوفة على معرفته و معرفة الآثار الخارجية
موقوف على معرفة وجود المصدري الخارجي وهو ما كان لا يكون في الاعيان
فلا يلزم المحذور تامل لان في الواقع معرفة وجود الحقيقي الخارجي موقوف على
معرفة وجود المصدري الخارجي فاندفع الدور بتغاير الجهة لا يقال ان
بين العالم والمعلوم مغايرة مصداقية لانهما من الصفات الممكنة وثبوت
الصفات الممكنة للذات مسبوق بالاستعداد ففي النفس استعداد ان
صار باحدهما عالما وبالآخر معلوما لانا نقول ان العالم والمعلوم من
الصفات الضرورية للنفس وثبوت الصفات الضرورية للذات ليس بمسبوق
بالاستعداد والتحقيق الرابع ان الحاضر عند المدرك اما عين المدرك
كما في علم الواجب على ذاته تعالى وغيره لما في علم الواجب تعالى على سلسلة
الممكنات لا يقال ان نسخة اما ان يكون بالفتح او بالكسر فان كان بالفتح
فالشق الثاني ممنوع لان علم الواجب تعالى على سلسلة الممكنات حضوري
والعلم والمعلوم فيه متحدان ذاتا واعتبارا وان كان بالكسر فحصر
الشقين في الواجب تعالى ممنوع لان في غير الواجب تعالى ايضا الحا
ضر عند المدرك اما عين المدرك او غيره لانا نقول ان النسخة بالفتح

بالفتح لكن مرادنا بعلم الواجب تعالى ههنا العلم الحقيقي الذي يعبر عنه با
لغائبية بعد النشر وذلك العلم مع ذاته تعالى عين ومع غيره غير فلا شك
في ان في العلم الحقيقي للواجب تعالى على ذاته الحاضر عند المدرك عين المدرك
وعلى غيره غيره وفيه التزم المخالفة عما تقرر عند القوم لانهم
قالوا ان العالم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا واجيب
ان تلك القاعدة في العلم الحضوري التفصيلي وكلامنا في العلم الحضوري الا
جمالي او يقال ان النسخة بالكسر وذلك التشقيق للتمثيل لا للحصر فالوا
جب تعالى لكنه ضعيف لانه مخالف عن امثلة شقوق التحقيقات السابقة
لان شقوقها منحصرة في امثلتها ولذا قال المحشي الكسر لا يخلو عن
الحزازة واعترض عليه انه لما كان علم الواجب تعالى على الممكنات
حضوري وهي معدومة صرفة في الازل فيلزم تعلق العلم بالم
عدوم الصرف وذلك كما ترى وحل ان في الممكنات جهتان احدهما
جهة الفعلية والتقرر والاخرى اللافعلية واللاتقرر فالجهة الاولى
مستندة الى الواجب تعالى والثانية الى ذات الممكنات والواجب تعالى
عالم عليها بالجهة الاولى لانه تعالى علة للممكنات ومنشأ
ومنبع لها وهي معلولات والامور الانتزاعية له تعالى وجود الا
جمالي للامور الانتزاعية والمعلولات بعينه وجود المنشأ والعلة
واعترض عليه بانه لما كان وجود الواجب تعالى هو عين وجود ال
ممكنات لما ذكرنا فينبغي ان يحمل الواجب تعالى على الممكن وكذا العكس
لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود وذا كما ترى وحله نقول ان
مناط في الوجود الاجمالي وهذا ليس مناط الحمل بل الحمل هو الاتحاد

في الوجود لكن لا مطلقا بل في الوجود التفصيلي دون الاجمالي لاتحاد المحقق
بين الواجب تعالى والممكن في الوجود الاجمالي وهذا ليس مناط الحمل وفيه
فحينئذ لا يصح حمل المشتقات على موصوفاتها لان الاتحاد بينهما والمشتقات
في الوجود الاجمالي دون التفصيلي لان المشتقات امور انتزاعية والموصوفات
منشأ لها ووجود الاجمالي للامور الانتزاعية بعينه وجود المنشأ و يلايم
ان ذالك الحمل صحيح واجيب بان وجود الصفات وان كان اجماليا با
النسبة الى موصوفاتها لكنه تفصيلي بالنسبة الى الواجب تعالى فيصح الحمل لكن يشكل
بانه ينبغي ان يحمل الاجزاء المقدارية على الكل لان وجود تلك الاجزاء وان كان
اجماليا بالنسبة الى الكل لكنه تفصيلي بالنسبة الى الواجب تعالى قلت ان المراد بالو
جود التفصيلي ان يكون الموضوع والمحمول الشيئين بنفسهما لا بعنايات الغير
آخر وههنا ابتعاض لاشياء بنفسها لا يقال لما تقرر ان علم الواجب تعالى
على الواجب الممكنات علم اجمالي والاجمال معنيان احدهما ما يقال في الحدود
بالقياس الى الحد وهو كون الامور المتعددة موجودة بوجود واحد وملحو
ظا بلحاظ واحد والآخر عدم امتياز الشيء عما يغايره فان اريد الاول
فيلزم التركيب في الواجب تعالى وان اريد الثاني يلزم النقصان في الواجب تعالى
وكلاهما باطلان لانا نقول ذالك الاجمال واد الذي يلك المعنيين ونظيره
كما يقع بينك وبين خصمك مناظرة وتكلم الخصم بكلام طويل فحضر بيالك
حالة بسيطة هو جواب من ذالك الكلام اجمالا ثم تفصيله فيشيء فذلك المفصل
ينكشف مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن الحالة البسيطة فكذا للممكنات
ايضا وجودين اجمالي وهو عين وجوده تعالى وتفصيلي وهو منسوب الى ذات
الممكنات وكذا للواجب تعالى علمان اجمالي وهو عين ذاته تعالى وتفصيلي وهو

وهو عين وجود الممكنات فصار الواجب تعالى عالما بذاته تعالى وبغيره ومن هذا
التحقيق يعلم ان معنى الاجمال ههنا ليس الا العلم بالامور المتعددة للعلم
بمنشائها فان قيل كيف يراد بالعلم ههنا معناه الاجمالي الذي هو عين
ذاته تعالى والكلام في تعيين الحاضر عند المدرك وهو علم تفصيلي متحد مع
المعلوم بالذات قلت الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى ايضا حاضر عند
المدرك والعلاقة هي العينية وهو كالصورة العلمية الاجمالية لجميع الموجودات
فالحاضر عند المدرك الذي كلامنا فيه هو الذي يترتب عليه الانكشاف سواء
كان نفس المعلوم كما في علمه تعالى بذاته او غيره كما في علمه تعالى بالممكنات
فتفكر لا يقال ان ذات الواجب تعالى مباين للممكن بالمباينة الحقيقية ولا يقتضي
احد المتباينين علما على الآخر فكيف يكون ذات الواجب علما بالممكنات قلنا ان
العلم مساوق للتمايز وسبب العلم باحد المعلومين ما لم يميزه عما سبب
العلم بالمعلوم الآخر لم يميز احد المعلومين من الآخر فكيف يتحقق بذا
ت الواجب تعالى انكشاف الممكنات وامتياز بعضها عن بعض قيل في الجواب
ان للواجب تعالى مع كل ممكن ارتباط خاص بحيث لا يوجد ذالك الارتباط مع
الممكن الآخر فبسبب تلك الارتباط ينكشف الممكنات ويمتاز بعضها عن
بعض لكن هذا الجواب ضعيف لانه ليس بدافع للتباين الحقيقي الذي هو من
منشاء الاباء المذكور وان سلم ذالكم فامتياز الارتباطات لا يخلو اما ان
يكون بالارتباطات الأخر او بالممكنات او بنفسها او بالواجب تعالى و
الكل باطل اما الاول فلتحقق التسلسل واما الثاني فلتحقق الدور واما
الثالث فلانه يلزم خلاف المفروض اذ المفروض المتقرر ان منشاء
انكشاف الاشياء هو ذاته تعالى واما الرابع فلانه اصل المسئلة ورأسا

المتزاحم واجب عنه الاول ان منشا الانكشاف على علاقة مخصوصة
وهي ثابتة بين الواجب والممكن والم يعلم لنا وخصوص العلاقة في
الاتحاد الذاتي ممنوع معنى الثاني انها منكشفة بنفسها وتلك الا
رتباطات خصوصيات في ذاته تعالى وليست بزائدة على الواجب تعالى
واما العلم التفصيلي للواجب تعالى فله مراتب اربعة الاولى مرتبة
يعبر عنها اهل الشرع بالنور والقلم والصوفية بالعقل الكلي والحكماء
بالعقول العشرة فتلك المرتبة تجمع ما فيها وهي صور الموجودات حاضرة
عنده تعالى والثانية يعبر عنها اهل الشرع باللوح المحفوظ والصوفية بالنفس
الكلية والحكماء بالنفوس الفلكية المجردة وذلك الشيء تجمع ما فيه من صور
الكليات حاضر عنده تعالى والثالثة هي التي يعبر عنها اهل الشرع بكتاب
المحو والاثبات والحكماء بالنفوس الفلكية المنطبعة فهي ما فيها من صور
الجزئيات المادية حاضرة عنده تعالى والرابعة وهي سائر الموجودات
الخارجية والذهنية علوية كانت او سفلية حاضرة عنده تعالى وهو
الحاضر عند المدرك لا يقال ان ضمير هو لا يخلو اما ان يكون راجعا الى
العلم المطلق والى الحصولي الحادث فعلى الاول يلزم الاضمار قبل الذكر
لان العلم المطلق غير مذكور وعلى الثاني يخل فيه الحضوري لانه ايضا
حاضر عند المدرك لانا نقول انه راجع الى مطلق العلم وهو مذكور
في ضمن المطلق المقيد وهو الحصولي الحادث او مذكور صراحة لان ذكر
التصور بعد العلم للتنبيه على مرادفة التصور مع العلم لا يقال ان تعريف
الادراك المقبول وهو الحاضر عند المدرك لا يصح لان الماخوذ في تعريف الادراك
هو المدرك وخفاء المشتق لخفاء المبدء فتعريف المدرك يتوقف على الادراك

على الادراك وهل هذا الا دور لانا نقول ان هذا التعريف لفظي والمحال
انما هو الدور في التعريف الحقيقي دون اللفظي والحق انه من اجلى
البديهيات ثم اعلم ان في حقيقة العلم اختلافا بين القوم فذهب بعضهم
بعضهم الى ان العلم ممتنع الاكتساب وبعضهم الى انه نظري وبعضهم الى
انه بديهي فمن قال بامتناع اكتسابه فيقول العلم هو الواجب وغير مكتسب
والذين يقولون بنظريته اختلفوا فبعضهم يقولون انه العلم نظري و
تحديده ممكن لانه وقع من القوم تعريفات للعلم والعقلاء لا يعرفون التصورات
البديهية كما لا يبرهنون بالقضايا البديهية وبعضهم يقولون انه نظري
وتحديده ممتنع لان العلم من الحقائق المتحصلة وتحديدها انما يكون
بامتياز الذاتيات من العرضيات وهذا متعسر جدا لان الجنس
مشابه مع العرض العام في العموم والفصل مع الخاصة في الخصوص و
الفرق من الغوامض واما تشريحه العلم وتوضيحه فهو بالتقسيم والمثال
اما التقسيم فكما يقال ان العلم اما اعتقاد او غير اعتقاد فان كان
اعتقادا فاما جازم او غير جازم والجازم اما الثابت او غير ثابت والثا
بت اما مطابق للواقع او غير مطابق فالعلم هو الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع فبالقيد الاول احترز عن الشك والوهم
وبالثاني عن الظن وبالثالث عن التقليد وبالرابع عن الجهل المركب
وهذا التقسيم عند من يقول ان العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع واما المثال فكما يقال ان ادراك البصيرة التي هي القوة العاقلة
مشابه بادراك الباصرة وعلمنا بان الكل اعظم من الجزء والواحد
نصف الاثنين وتشبيه المعقول بالمحسوس لزيادة التمكن في الذهن

والمصنف رح اختار انه من اجلى البديهيات وما وقع من التعريف للعلم فهو
كالماء والموضوع في الاناء لروية تمثال الشمس لا يقال لا نسلم ان العلم من
اجلى البديهيات لانه لو كان كذلك لما وقع الاختلاف العظيم في انه واقع لان البعض
يقول ان العلم واجب والبعض يقول انه ممكن فمن يقول بامكانه فبعضهم يقول
انه من مقولة الاضافة او من مقولة الكيف عند البعض ومن مقولة الانفعال
عند البعض وتابع للمعلوم في المقولة عند البعض فكيف يجعل بديهيا فضلا من
ان يكون من اجلى البديهيات لانا نقول ان اختفاء جوهره انه لشدة الو
ضوح لان البعض من المحسوسات وصل في الوضوح الى مرتبة يصير خفيا
على الباصرة كالشمس كذلك بعض من المعقولات واصل في الوضوح الى مرتبة يصير
خفيا على العاقلة لا يقال ان الشيء انما يكون رفعا لنقيضه لا محو له والاختفاء
لازم مساو لنقيض الوضوح فكيف الوضوح مستلزما للاختفاء لانا نقول
ان العلم ليس خفيا في نفسه كما توهم بل عقولنا عاجزة عن ادراكه لا يقال
ان القائلين بنظرية العلم لا يعترفون بان اختفاءه لشدة الوضوح بل
يقولون بانه خفي في نفسه فدليلكم مشتمل على شبه المصادرة لانه موقوف
على مقدمة هي مساوية للمطلوب في عدم تسليم لان من لا يسلم
بداهة العلم فكيف يسلم شدة وضوحه لانا نقول لا نسلم ان هذه
المقدمة مساوية للمطلوب في عدم تسليم بل هي بديهية عليها وهو
ان العلم مبدء لظهور الاشياء فيجب ان يكون هو ظاهرا لمحل الظهور
في ذاته والا فيكون نوريته مستفادة من الغير فنورية ذلك الغير والظهو
رية لا يخلو اما ان يكون من الغير الآخر فيلزم التسلسل او من العلم فيلزم الدور
او في ذاته فيلزم الخلف لان المفروض من العلم مبدء لظهور الاشياء

الاشياء وعلى هذا الا يكون كذلك ثم قال الامام في الاستدلال على بداهة
العلم بانه لو كان نظريا لمعرفته موقوفا على الغير ومعرفة الغير موقوفة
على العلم فلزم الدور ثم العلم يرد على استدلال الامام اعتراض قوي
مشهور وهو انه لم لا يجوز ان يكون الموقوف على الغير الحقيقة الكلية للعلم
ويكون الغير موقوفا على العلم الجزئي الخاص وهو العلم بذلك الغير فلا يلزم
الدور واجيب عنه بان هذا الاستدلال راجع الى الاستدلال الاول وهو ان
العلم مبدء لظهور الاشياء آه لان قوله مبدء في هذا الاستدلال ومعرفة
الغير موقوف على العلم معناه ان العلم مبدء لظهور الاشياء لكنه آه
ثم قال الشارح في الحاشية المنهية ان هذا الاعتراض لا يرد على الامام
لان مقصوده ليس ان تصور العلم موقوف على تصور الغير على التقدير
نظريته فعلى تقدير العكس يلزم الدور بل مراده ان انكشاف الغير
موقوف على تعلق العلم به فلو توقف انكشاف العلم على تعلق الغير به يلزم الد
ور واعترض عليه بانه على هذا التقدير ايضا لا يلزم الدور لان الموقوف انما هو
الانكشاف والموقوف عليه انما هو تعلقان واجيب عنه بان معنى هذا القول ان
الغير موقوف على تعلق العلم به لان العلم معطي النورية والظهورية
للغير فلو كان معطي النورية والظهورية للعلم ذلك الغير يلزم الدور لا يقال لا نسلم ان العلم من اجلى
البديهيات لان البداهة والنظارة من صفات العلم الحصولي بالحادث والعلم بالعلم حضوري كما لا
لانا نقول ان العلم بالعلم حضوري لا مطلقا بل بالعلم الجزئي الخاص وكلامنا
في الحقيقة الكلية للعلم والعلم بها حصولي لان العلم الكلي اما ان يكون
ذاتيا للعلم الجزئي او عرضيا له والعلم بذاتيات المعلوم بالمعلوم
الحضوري والعرضيات الاشياء عينه علم حصولي ولذا وقع الاختلاف

في بساطة النفس وتجردها لا يقال لا نسلم ان العلم من اجلى البد
هيات لانه من مقولة الكيف على مذهب الجمهور او من مقولة
الانفعال او الاضافة والمقولات اجناس عالية بالقياس الى ما
تحتها وكل ما له جنس فله فصل فيكون له الحد الموصل الى كنهه
وكل ما له حد موصل الى كنهه فهو نظري فيكون نظريا واجيب
بان صدق مقولة الكيف على العلم صدق عرضي لما ان صدق
مقولة الجوهر على فصول الجواهر عرضيا لانه لو كان ذاتيا
يلزم التسلسل لكن هذا الجواب غير صحيح لان تركب من الكيف
والعلم يحتاج الى ثالث حتى يكون الكيف جنسا له والعلم فصلا له و
يكون صدق احدهما على الآخر عرضيا وقد قيل في العذر عن
طرف المجيب ان الكيف وصف للعلم وصدق الاوصاف عرضي فعند
ذلك الوصف لا يخلو اما ان يكون وصفا انتزاعيا او انضماميا والاول
باطل لان الكيف جنس للحقائق المتحصلة وجنسها لا يكون امرا اعتباريا
والثاني ايضا باطل لان الكيف لو كان وصفا او انضماميا للعلم فانضمامه
الى العلم لا يخلو اما ان يكون قبل وجوده ورتبته نوعا متحصلا وبعده و
الاول باطل لان على هذا يلزم وجود الجنس في الخارج بدون و
جود الفصل وكذا الثاني لان على ذلك التقدير لا يكون العلم من
مقولة الكيف بل يكون الكيف امرا آخر وصفا للعلم ولا يكون
العلم كيفا وهو كما ترى والحق في الجواب عن هذا الاعتراض
ان الكيف من الصفات الانتزاعية للعلم وانا قلت انه جنس
للحقائق المتحصلة وجنس الحقائق المتحصلة لا يكون امرا انتزاعيا

انتزاعيا قلت لا نسلم ان الحقائق المتحصلة لا يكون جنسها امرا انتزاعيا لا
ن الجنس من الكليات وهي من الامور الاعتبارية الانتزاعية الا ترى
الى المعقولات النسبية لانها اجناس عالية بالقياس الى ما تحتها مع
انها من الامور الاعتبارية الانتزاعية او يقال في الجواب عن اصل
الاعتراض ان للعلم كنهين اجمالية وتفصيلية وهو بديهي باعتبار الكنه
الاجمالي ونظري باعتبار تفصيلي والحد الموصل انما هو الى الكنه التفصيلي
دون الاجمالي لكن هذا الجواب ضعيف لان سائر الحقائق المركبة ايضا
كذلك فما الفائدة في تخصيص العلم بهذا الحكم الا ان يقول في العذر
المقصود نافيا اجمالية البداهة للعلم لا نفس البداهة او يقال
في الجواب عن اصل الاعتراض ان العلم بديهي باعتبار بعض الاحوال وهو
كونه حقيقة متحصلة ومترتبا عليه الانكشاف لكن هذا الجواب
غير صحيح لان سائر الحقائق المركبة ايضا كذلك الا ان يقال في العذر ان كون
العلم حقيقة متحصلة اظهر فلا يحتاج الى البرهان الذي ذكر في الازالة على
بداهة العلم كالنور والسرور الظاهر انه تنظير الاول من المحسوسات
والثاني من معقولات ويحتمل ان يكون تمثيلا والعبارة محمولة على حذف
المضاف يعني كعلم النور والسرور ففيه اشارة الى برهان على بداهة العلم با
ن العلم بالنور والسرور علم خاص وهو بديهي وبداهة الخاص يستلزم
بداهة العام فالعلم المطلق يكون بديهيا ويرد عليه المنعان المشهو
ران احدهما ان بداهة الخاص يستلزم بداهة العام اذا كان العام
ذاتيا للخاص والثاني ان يكون الخاص متصورا بالكنه ولم لا يجوز ان يكون
العام هنا عرضيا للخاص والخاص يكون متصورا بالوجه قال المصنف رح في

في الحاشية المنهية ان لنا الدفع هذين المعنيين طريقة ذوقية لكن خوف
المجادلين لا يرخص لذكره وهي هذه ان هذين الشرطين شرطان
لاستلزام تصور الخاص تصور العام لا لاستلزام بداهة الخاص بداهة
العام فان تصور بالكنه مختص بالنظريات فلما كان الخاص متصورا بالكنه
فكيف يكون بديهيا حتى يكون مستلزما لبداهة العام قال الشارح
ينبغي ان يكون المراد للمصنف رح بالعام والخاص المطلق والمقيد وبدا
هة المقيد يستلزم بداهة المطلق لان المطلق جزء خارجي من
مفهوم المقيد وتصوره بدونه ممنوع وفيه ان البديهي هو العلم
الجزئي الخاص وهو حاصل في نفس وهو غير من تصوره ولا يستلزم
لان في كثير من المواضع يحصل لنا علوم جزئية تكون الخاص لا يستلزم
تصور العام فضلا متعلقة بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من
العلوم بل نحتاج في الالتفات الى تلك العلوم الى الحافظة مستانف فتصور
الخاص لا يستلزم تصور العام فضلا عن البداهة وبالجملة الفرق ثابت
بين حصول العلم وتصوره ومناط العالمية والانكشاف هو الاول
دون الثاني كحصول الشجاعة في نفسه وتصوره واجيب ان كلامنا
في هذا المفهوم المقيد العلم بالنور وهو مركب من العلم والنور فبدا
هة هذا المفهوم المقيد يستلزم بداهة العلم لكن هذا الجواب ضعيف
ليس بنافع لان مقصودنا بداهة كنه العلم وبداهة العلم
المفهوم المقيد لا يفيد بداهة كنه العلم بل يفيد بداهة
بالوجه او بالكنه والحق ان المراد بالطريقة الذوقية ليس كما ذكره
الشارح بل هذا ان المراد باستلزام بداهة الخاص لبداهة

لبداهة العام بداهة الاحكام الواردة على الخاص من كونه حقيقة متعلقة بو
جود في النفس الا ما يترتب عليه الآثار الخارجية كالفرح والحزن ولا شك
ان بداهة هذه الاحكام على الفرد يستلزم لبداهتها على الطبيعة تعم
تنقيح حقيقته عسير جدا جواب دخل يرد على المصنف رح وهو انه لا نسلم
ان العلم من اجلى البديهيات لانه لو كان كذلك لما وقع الاختلاف العظيم في
ما بين القوم فيه لان بعضهم يقولون انه من مقولة الكيف او الاضافة او الا
نفعال او تابع للمعلوم في المقولة فاجاب المصنف رح نعم الخ وحاصل الجواب
ان منشاء الاختلاف في العلم تعسر تنقيحه لكن هذا الجواب لا يصح من وجهين
احدهما انه ليس بدافع لذلك الاعتراض بل مقرر له كما تقرر والاخر
انه يلزم التدافع بين كلامي المصنف رح لانه حكم اولا باجلائية البداهة
وثانيا بتعسر التنقيح وتعسره ينافي البداهة فضلا عن الاجلائية والحق
في الجواب ان يقال ان العلم لا يخلو اما ان يكون ملتئما في النفس قوله واصل
تقرره من الجوهريات او بسيطا فان كان مركبا فاجلائية البداهة
بالنظر الى الكنه الاجمالي وتعسر التنقيح بالنظر الى كنهه التفصيلي وان كان بسيطا
فتعسر التنقيح لغاية الظهور كالشمس او يقال في الجواب عن اصل الاعتراض
الوارد عليه ان العلم الشيء الذي يكون مطابقا ومصداقا لحمل معنى الظهور
في ذاته والممكن هالكة الذات وباطلة الحقيقة فلا يكون مصداق الحمل ومطا
بقا لمعنى الظهور في ذاته فصار العلم واجبا لذاته فكما ان وجود الممكن عين وجو
د الواجب تعالى كذلك علمه عين علمه تعالى فصار العلم هو الواجب بل هو
عين ذاته تعالى والواجب اظهر الاشياء واجلى البديهيات و
تنقيح حقيقته عسير جدا فان كان اعتقاد التشبيه خبرية فقد يقع ذكرها

لا يقال ان الضمير في كان لا يخلو اما ان يكون راجعاً الى مطلق العلم والى العلم
الحصولي او الى العلم الحادث او الى الحصولي الحادث والكل باطل اما الاول فلان يجب
في المقسم لا بد ان يكون منحصراً في الاقسام وههنا ليس كذلك لان العلم الحضوري
المطلق والحصولي القديم داخلان في المقسم وليس من اقسامه اعني التصور والتصديق
كما لا يخفى واما الثاني فلان الحصولي القديم داخل في المقسم وليس من اقسامه واما الثا
لث فلان الحضوري الحادث داخل في المقسم وليس من اقسامه واما الرابع فلافضائه الى
التخصيص مرتين وهو مهروب عنه في المنطق لان عباراتهم مثل عبارات الفقهاء في
الاول الاكتفاء العبارة واحدة لانا نقول ان الضمير راجع الى مطلق العلم باعتبار مطلق ا
لشيء ويتعدى الى مطلق الشيء احكام الخواص وحكم الخاص ههنا تقسيم الحصولي الحادث بدل تقسيم
الى التصور والتصديق لا يقال ان جعل العلم مقسما باعتبار مطلق الشيء لا يصح لانه لا بد في
المقسم من العموم والابهام لان التقسيم في الحقيقة احداث الكثرة في الوحدة المبهمة و
هو ليس الا الشيء المطلق ولو جعل المقسم العلم باعتبار مطلق الشيء فلا يخلو اما ان يكون
باعتبار الخواص فهي لا يصلح للانقسام وان كان باعتبار الشيء المطلق فلم لم يقل اولا بتقسيم
الشيء المطلق لانا نقول نعم ان المعتبر في مورد التقاسيم الشيء المطلق اذا كان التقسيم
حقيقيا وههنا ليس كذلك لان المقسم للتصور والتصديق في الواقع هو الحصولي ا
لحادث وقد يجعل عنوان المقسم جنس المقسم ماخوذا لا بشرط الشيء اعني باعتبار مطلق
الشيء ليصح اسناد احكام الخواص اليه وهي الانواع وانما لم يجعل الخاص بما هو
خاص مقسما لان قواعد الفن كلية فلا بد من العموم في المقسم لا يقال ان التقسيم ليس
من القواعد لان القواعد من القضايا الكلية وهي تصديقات والتقسيم من التصور
كما علمت سابقا لانا نقول ان التقسيم وان لم يكن من القواعد لكنه من متممات القوا
عد لانه من المقدمة او يقال لما كان القواعد عامة فالمناسب فيها تعميم المقسم لا يقال

لا يقال

لا يقال لا نسلم ان المقسم عام لانه في الواقع هو الحصولي الحادث وهو خاص لانا
نقول ان التعميم في الجملة نافع ههنا وهو في العنوان ان يصير العلم المطلق معرفا
لا يقال لا نسلم ان المعتبر في موارد القسمة التقاسيم الشيء المطلق لان المقسم محمول على
الاقسام والشيء المطلق لا يحمل لانه عام ومبهم والعموم والابهام ينافي الحمل
لانا نقول ان معنى قولهم ان المقسم محمول ان ذاته محمول لا المقسم بما هو مقسم
كما انهم قالوا ان الجنس محمول على الانواع يعني ذاته لا الجنس بما هو جنس ثم اعلم
ان ههنا عنوان المقسم والاخر معنونه وفي العنوان اختلف عبارات القوم فذ
هب بعضهم الى ان العنوان هو العلم وبعضهم الى ان العنوان هو العلم الحصولي
وبعضهم الى انه هو العلم الحادث وبعضهم انه هو الحصولي الحادث ويرد على
كل واحد من تلك العبارات اعتراض كما بيناه سابقا فلدفع تلك الاعتراضات عدل
صاحب القطبية الى ان عنوان المقسم هو العلم المتجدد كما بينه بقوله اعلم ان مورد
القسمة هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد المعنون اه ثم في تفسير المتجدد
خلاف فسّر بعض الشارحين بالحادث كما يشهد عليه عنوان المتجدد لكن هذا
تفسير لا يصح من وجهين احدهما انه يلزم التخصيص مرتين مرة بالمتجدد الذي هو
هو عبارة عن الحصولي الحادث ومرة بقوله الذي لا يكفي فيه مجرد المعنون
وهو مهروب عنه في فن المنطق لان بالقيد الاول يخرج القديم وبالقيد الثاني
يخرج الحضوري الحادث والاخر ان المقرر عند القوم ان اوصاف العارض مساوي
معها في الصدق وههنا ليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه فمادة الا
جتماع علمنا بما عدا ذاتنا وصفاتنا ومادة الافتراق الحصولي عن الحادث علم
المجردات بما عدا ذاتها وصفاتها ومادة الافتراق عن الحصولي علمنا بذاتنا وصفا
تنا ثم فسّر المحقق الهروي المتجدد بعلم يتحقق للفرد منه بعد تحقق الموصوف

البعدية على نوعين ذاتية وهي التي يكون البعد معه جائز البقاء وهو عنه ج
اليه وزمانية وهي التي لا يجامع البعد مع القبل تحقق وحدوث فقال بعضهم
ان المراد بالبعدية هي الذاتية والحق عند علمائنا هي البعدية الزمانية و
انما سمي بها لا انها يعرض لاجزاء الزمان اولا بالذات وللزمانيات بوا
سطة الزمان فرجع هذه الموجبة الكلية على تحقق آه الى هذه السالبة
الكلية لا يجامع فرد منه مع موصوفه وعالمه والعظيم والقديم لتقدمه يجامع
مع كل فرد والحضوري فاقد للسالبة الكلية وبهذا التحقيق يعلم ان المقسم
هو الحصولي الحادث وليس المراد بالبعدية هي الذاتية لانه لو كان كذلك الا هو العلم
لكان المقسم هو العلم الحصولي فقط لان الحصولي صفة والعالم موصوف
وكل صفة يحتاج الى الموصوف فعلى هذا يلزم المخالفة من الاجماع لان
الاجماع منعقد على ان انقسام العلم الى التصور والتصديق علة تص
لتخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولهذا شنع المحقق الـ... على المحقق
الدواني بالمخالفة من الاجماع حيث جعلا في تقسيم العلم الى التصور والتصديق
علة لتخصيص المقسم الحصولي وايضا يلزم المخالفة عما سيأتي من قوله يمكن ان يقال
اه لان المراد ههنا هو العلم الحصولي الحادث والا يلزم المخالفة عما قال المحشي في الحاشية
الجلالية حيث نقل قول المصنف رح وهو ان العلم الذي هو مورد القسمة
هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وان لم يجعل العلم في التصور والتصديق
اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذلك و
الحضوري لا يكون بحصول صورة فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الانقسام الى
التصور والتصديق علة التخصيص به تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لا يقال ان المحشي
قال في ذلك الموضع ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص ولم يقيد بالحصولي
الحادث فحمل هذا الاطلاق محض تحكم على المحشي لانا نقول ان ذلك العبارة وقع في رد ا

في رد الدواني حيث قال باحد التخصيصين فلو لم يكن المراد هذين التخصيصين لم يصح
الرد الى الدواني فيه انه يقال ان المراد بالبعدية هي الذاتية دون الزمانية مع انه لم
يكن ادعاء التعارف مساوية لهما لان الموصوف ههنا لان المتجدد الذي هو عبارة
عن الحصولي الحادث والصفة هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وهي
اعم الموصوف لان الحضوري القديم داخل في الصفة دون الموصوف وايضا الدليل
لا يدل بل يدل على ان المدعى هو كون الحصولي الحادث مقسما والدليل دال على كون
الحصولي فقط مقسما وهو ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق
يستدعي التصور الذي هو كذلك والحضوري لا يكون بحصول صورة وايضا لو كان المراد
بالبعدية هي الزمانية يلزم المخالفة عن اشارات المصنف والشارح اما ا
شارة المصنف فهو قوله الحضوري آه واما ما اشار اليه الشارح فهو قوله
لكان المراد بالمتجدد علم آه الى قوله ليس الا العلم الحصولي وايضا قوله فيما بعد
يمكن ان يقال في قوله وما هو الا العلم الحصولي لانا نقول في الجواب عن الاول ان
المراد بالمساواة ههنا هو الصدق الكلي من جانب الصفة على سبيل عموم
المجاز سواء كان من جانب الموصوف ايضا كما في المساوات الحقيقي او لا كما
فيما نحن فيه ههنا كذلك لان الحضوري صادق على جميع افراد الحصولي
الحادث وعن الثاني ان المقصود هو التخصيص بالحصولي الحادث اما الحصولي
فقط فهو ما لا الحادث فلان المراد بالعقل هو العقل الحادث وهو مجرد
عن المادة في ذاته ومقارنة معها في التدبير والتصرف والتصور
هو حصول صورة الشيء في العقل والحاصل في الحادث ليس الا الحادث
والذي هو عليه الاجماع لانهم اتفقوا على ان التصور والتصديق مختصان
بالحصولي الحادث وفسد وان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل

فلو لم يكن المراد بالحصول الحادث لم يكن التعريف مانعا عن دخول الغير لانه يدخل فيه
الحصولي القديم لانه ايضا حصول صورة الشيء في العقل وليس بتصور وتصديق
لما ذكرنا وعن الثالث الذي لزم المخالفة عن اشارة المصنف والشارح لان المصنف
اكتفى بالفطرة السليمة وحاول بالمقايسة في نفي الحصولي القديم لا يقال ان المناسب
بالمقايسة هو الامر بالعكس وهو ان يخرج القديم والحضوري خارج بالاتفاق
لانا نقول ان المصنف اورد في محل الخلاف العبارة التي يصح حملها على كلا
المذهبين اما على مذهب الدواني فظ واما على مذهب الجمهور فلان مرادهم با
لحصول الحادث والشارح يتبع المصنف ثم اعلم ان الكلي اذا قيد بقيد فـ
اما ان يكون معتبرا فيه القيد والتقييد معا او التقييد دون القيد او
العكس فان اعتبر فيه كلاهما فهو الفرد وان اعتبر فيه التقييد دون
القيد فهو الحصة وان اعتبر فيه القيد فذلك القيد لا يخلو اما ان يكون
جزئيا او كليا فان كان جزئيا فاما ان يعتبر دخولا في ذلك الكلي عروضا
يعني يكون خارجا عن حقيقته وعارضا له فهو التشخص عند القدماء
لانهم يقولون ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى الجنس لانه خا
رج عن حقيقة الجنس لكونه خاصة له او يكون معتبرا فيه دخولا يعني يكون
جزءا منه فهو تشخص عند المتاخرين لانهم يقولون ان نسبة التشخص الى
الشخص كنسبة الفصل الى النوع يعني ان ذلك التشخص مقوم للشخص وان كان
كليا فاما ان يقيد بذلك القيد الجنس كالحيوان مثلا اذا قيد بالناطق فيقال سم قاما
له النوع او يكون مقيدا به النوع كالانسان مثلا اذا قيد بالرومي او
الهندي فيقال له الصنف ثم اعلم ان في الحصة اضطراب اقوال القوم
فقال بعضهم ان كل كلي بالنسبة الى الافراد الحصصية نوع حقيقي فيعلم

فيعلم من كلامهم ان بين ذلك الكلي وافراده الحصصية تباينا ذاتيا وان كل كلي با
لنسبة الى [illegible] والتغاير اعتباري وقال بعضهم في تعريف الحصة
ان كل كلي اذا قيد بقيد والقيد داخل فيه والقيد خارج عنه فهو الحصة
فيعلم منه ان بين الكلي وافراده الحصصية تغاير الذاتي فليس هذا الا تدافع
لان الحصة كل والكلي جزء منها وهما متغايران ذاتا ويظهر ان الحق تغاير
مع مولانا جلال الله حيث قال اذا كانت الحصة كذلك بينهما وبين الكلي
تغاير اعتباري لان الكلي عين الحقيقة الكل والجزء متغايران ذاتا ويظهر
ان التقييد اذا اعتبر فيه الحصة فلا يخلو اما ان يعتبر فيه عروضا او
دخولا فان كان عروضا فلم يبق هناك الا الطبيعة فلم يحصل الفرق بين
الحصة والتشخص عند المتقدمين لان التشخص عندهم ليس الا الطبيعة وان كا
ن فهو ايضا لا يخلو ان يكون من الاجزاء الذهنية او الخارجية فان كان الا
لى فهي محمولة بعضها على بعض فيلزم حمل الطرف وهو الكلي على النسبة وهو التقييد
ايضا فيلزم اتحاد المقولتين المتباينتين في الوجود لان الماهية قد يكون من مقولة الجوهر
كالحيوان مثلا وطلاهما باطلان وان كان الثاني فخارجية احد الجزئين يستلزم الخارجية
الآخر فصار الكلي ايضا خارجيا كالتقييد والاجزاء الخارجية لا يحمل بعضها على بعض ولا على ا
لكل فكيف يصح حمل الكلي على افراده الحصصية مع ان ذلك الكلي نوع لها وهو واجب الحمل
على افراده الا ان يقال في الجواب عن تلك الاعتراضات ان التقييد انما هو معتبر في الحصة بطريق
تعبير العنوان دون المعبر والعنوان فاندفع التدافع اما الاول فلان التقييد انما هو
معتبر في الحصة في العنوان فلا يلزم منه المغايرة الذاتية بل الاعتبارية ويصح تفريعه على
ما ذكره الا بالمغايرة الاعتبارية فان قلت انه لم يحصل الفرق بين الحصة والتشخص على ما
ذكرنا قلت ان الفرق ايضا حاصل بينهما باعتبار العنوان بان الكلي لا يخلو اما ان

يكون معروض التشخص فهو الشخص او معروض التقيد فهو الحصة وكذا البواقي لان ان الة
تقيد ليس من اجزاء الحصة حتى يلزم ما التزم المعترض فتأمل وفيه انه لما ثبت التغاير بين ا
لحصة والشخص باعتبار العنوان فيكونا متحدين بحسب المعنون فكيف يصح اطلاق الاعتبا
رية على افراد الحصة دون الشخص فان قلت انه عرض الحصة امر اعتباري وهو التقيد قلت
ان بعروض الامر الاعتباري للشيء لا يصير الشيء امرا اعتباريا اجيب عنه انه ذكر الاطلاق
ايضا باعتبار العنوان لاعتباره عروض التقيد الذي امر اعتباري في مفهوم الحصة دون التشخص ا
عترض عليه انه لما ثبت الاتحاد بينهما فلا وجه لكون افراد الشخص من الموجودات الخارجية
دون الافراد الحقيقية وحل ان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض وهي قد تكون مو
جودة في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة خارجية والمعتبر في الحصة هو ا
لاقتران بالنسبة وهي انما تتحقق في الذهن فالطبيعة موجودة في الذهن بهذا الاعتبار فا
عتبارية الحصة بهذا الاعتبار وخارجية الشخص بالاعتبار الاول قال المحشي في الحاشية الكبرى
ان الوجود بالمعنى المصدري شامل لسائر الافراد سوى الافراد الحقيقية لانه لو تحقق للافراد سواها
لكان الوجود محمولا عليها باحد الحملين اعني الاشتقاقي والمواطاتي لان الحمل من اللوازم
الفردية اذ لا معنى للفرد الحقيقي الا ما يصدق عليه الكلي والتالي بكلا الشقين باطل وهو حمل ا
لوجود على الافراد الغير الحقيقية بهذين الحملين فالمقدم مثله وهو كون افراد الموجود غير
المشخص اما بطلان شق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد صار موجودا خارجيا لانه ذو وجود مع
قطع النظر عن ذهن ما وما شانه كذلك فهو موجود خارجي وكونه موجودا خارجيا باطل
لان الكلام في موجودية ذلك الفرد اما عين الحصة او بحث جزئي الفرد الحقيقي فان كان
الاول فيكون حال جميع الموجودات كذلك فيلزم الخلف لان العقل لا يفرق بين شيء وشيء دون
شيء في نحو الموجودية بشهادة الوجدان وان كان الثاني فنقول في ذلك الفرد داخل
يحتاج الى فرد حقيقي فيلزم التسلسل واما بطلان شق المواطاتي فلانه يلزم حمل العارض على
المعروض

على المعروض

مواطاة وذلك بطلان المعروض فرد نقيض العارض وهو محمول عليه مواطا
ة فلو حمل العارض عليه ايضا مواطاة يلزم اجتماع النقيضين فان قيل لم عدل المصنف
عما هو المشهور في التعريف التصديق وهو انه ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة قلنا ان التعريف المشهور مورد الاعتراضات الاول
ان هذا التعريف غير مانع لدخول الغير لانه يدخل فيه الشك والوهم
والتخييل فان كل واحد من هذه الثلثة ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة مع انها ليست بتصديق والمراد بالتخييل ادراك النسبة لا على وجه الحكاية
وليس المراد منه حصول صور جزئية المادية في الحواس الباطنة والادراك
الحاصل من الحيوانات ومن هيهنا تبين ان للتخييل معاني ثلثة فتامل والثاني
ان هذا التعريف غير جامع لافراده لانه يخرج عنه التصديقات الشر
طية لان المبادر من قوله ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة النسبة
حملية لان قوله ان النسبة موضوع وقوله واقعة واقعة محمول وفي
الشرطيات النسبة الاتصال والانفصال لا النسبة الحملية والثالث ان قوله
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ينبغي ان يكون داخلا في معنى
القضية لان هذا القول يكون متعلق التصديق لان التصديق هيهنا
ادراك فمعنى التعلق هو المدرك والوجدان شاهد على ان متعلق
التصديق لا يكون امرا خارجا عن القضية ولما كان ذلك القول داخلا
في معنى القضية زائدة على الثلثة ويلزم عند التصديق الواحد تصد
يقات غير متناهية لان قوله ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ايضا قضية
لا بد فيها من التصديق وهكذا ايضا يلزم عند قضية واحدة قضا
يا غير متناهية والجواب عن الاول ان المراد بادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة الادراك على وجه الاذعان وفي الشك واخويه ليس الادراك
على وجه الاذعان وعن الثاني والثالث انا نقول ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة تعبير عن النسبة التامة الجزئية البسيطة فالتصديق في الواقع
ادراك النسبة البسيطة حملية كانت او شرطية القائية او انفعالية
والنسبة البسيطة داخلة في معنى القضية وجزئها وليست بقضية حتى
يلزم التصديقات الغير المتناهية والقضايا الغير المتناهية وقيل في
الجواب ان الشك واخويه خارجة عن التصديق لان فيها ادراك وقوع النسبة
ولا وقوعها وفي التصديق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لكن هذا
الجواب ضعيف لانه لا فرق بين وقوع النسبة ولا وقوعها وبين النسبة واقعة او ليست بواقعة لان الثاني نفس القضية والاول مضمونها ومن المعلوم لايخ
انه لا فرق بين مضمون القضية ونفسها الا ان يقال في العبارة ان المراد بقوله
ادراك ان النسبة واقعة الادراك الاذعاني وبالوقوع غيره فيرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول ثم اعلم ان المصنف اختار هيهنا مذهب المحققين لانه
جعل التصديق عين الحكم الذي هو بمعنى الاعتقاد والشارح الى ان الاطلاع
وقع على ما وقع عليه اللغة لان التصديق في اللغة ايضا اذعان كما صرح عليه الشيخ
في الاشارات والطوسي في الشرح الاشارات فان قيل انه يلزم التدافع
في اقوال الميزانيين لانهم قالوا ان التصديق المنطقي بعينه هو التصديق
اللغوي وقالوا ايضا ان التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي
هو التصديق الثاني والاول غير الثاني وهل هذا الا تدافع وايضا قولهم ان تصديق
المنطقي بعينه هو التصديق اللغوي صغرى القياس وقولهم التصديق
اللغوي تصديق ثان كبرى القياس ينتج ان التصديق المنطقي تصديق ثاني

ثاني وهذا مخالف لقولهم ان التصديق المنطقي تصديق اول وايضا قولهم التصديق المنطقي
بعينه تصديق لغوي صغرى القياس وقولهم التصديق المنطقي تصديق اول كبرى القياس
ينتج ان التصديق اللغوي تصديق اول وهذا مخالف لقولهم التصديق اللغوي تصديق ثاني
قلنا ان للتصديق في اللغة معان ثلثة الاول ماخوذ من الصدق الذي هو وصف
القضية وهي مطابقة القضية للواقع فالتصديق هو الاذعان بثبوت مطابقتها للواقع
ويعبر عنه بالفارسية به راست داشتن وحق داشتن والثاني ماخوذ من الصدق
بالمعنى الاول بالذات وعن الصدق الذي وصف القضية بالعرض فالتصديق بالمعنى
الثاني هو الاذعان بمعنى القضية اي بثبوت المحمول للموضوع ويعبر عنه بگرويدن
وباور كردن وهذا هو التصديق المنطقي واول في الوجود لان الاذعان بثبوت المحمول
للموضوع مقدم على الاذعان بثبوت المطابقة للواقع وثاني في الذكر للاشتقاق
لا يقال ان المزيد يشتق من المجرد لا من المزيد فكيف يشتق التصديق بالمعنى
الثاني منه بالمعنى الاول لانا نقول ان التصديق باب التفعيل وهو موضوع
لانتساب المفعول الى اصل الفعل كما يقال فسقته اي نسبته الى الفسق وهذا
الانتساب متحقق في المعنى الاول للتصديق لانه يقال صدقت القضية اي
نسبتها الى الصدق اي الى المطابقة للواقع وغير متحقق في المعنى الثاني للتصديق
لان الصدق الذي هو وصف القضية غير موجودة في المعنى الثاني ففي المعنى
الثاني للتصديق نقض معنى الباب وهذا النوع من الاشتقاق والثالث من
الصدق الذي هو وصف القائل وهو الاخبار عن كلام مطابق في القضية
الملفوظة وانتساب المحمول الى الموضوع في القضية المعقولة فالتصديق هو
الاذعان بكون القائل مخبرا عن القضية المطابقة للواقع ويعبر عنه بالفارسية
به راست گو داشتن وحق گو داشتن فالتصديق المنطقي الذي هو عين التصديق

اللغوي انما هو التصديق الذي يكون مقدما في الوجود وثانيا في الذكر فهو منطقي
ولغوي فاول وثان وهو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباوركردن فان قيل
لا نسلم ان التصديق گرويدن وباوركردن والا لم يصح قول العلامة الشيرازي
في درة التاج ان التصور المقارن مع التكذيب تصور معه تصديق لان التكذيب
ناگرويدن وناباوركردن فكيف يكون التصور المقارن مع ناگرويدن و
ناباوركردن تصورا معه گرويدن وباوركردن وايضا لا يصح قول السيد
السند في حاشيته على شرح المطالع بان تكذيب النسبة الايجابية هو عين
التصديق بالنسبة السلبية بعين الدليل المذكور في قول العلامة وخلاصة
الدليل ان ناگرويدن لا يكون عين گرويدن وباوركردن قلنا ان معنى
قول العلامة ان التصور المقارن مع التكذيب تصور معه تصديق على
الجانب المخالف مثلا تكذيب الانسان حجر تصور معه تصديق على الجا
نب المخالف وهو الانسان ليس بحجر والحكم على عينية في قول السيد السند
مع مبالغة لغاية الاستلزام لان تكذيب النسبة الايجابية يستلزم تصديق
النسبة السلبية والا يلزم ارتفاع النقيضين فلاجل زيادة الملازمة حكم على
العينية فان قيل يلزم التدافع في عبارة المصنف لانه تعلق التصديق هيهنا
بالنسبة بالذات لانه قال فان كان اعتقادا لنسبة خبرية فتصديق وحكم و
في الحد التصديق تعلق التصديق بالنسبة بالعرض لانه قال هناك
والنسبة انما يدخل في المتعلق التصديق بالتبعية قلنا المذكور
في الحد بيان مختار والمذكور هيهنا ما اشتهر بين القوم ثم اعلم
ان في متعلق التصديق احتمالات سبعة مفهوم القضية وهو الموضوع و
المحمول والنسبة وحقيقة القضية وهو الموضوع والمحمول حال كون النسبة

النسبة ما بطلت بينهما والنسبة الغير المستقلة والنسبة المستقلة اذا عبر عنها
بشيء ومفهوم والمعاني الثلثة الاجمال الاول ما يقال في المحدود بالقياس
الى الحد وهو كون الامور المتعددة موجودة بوجود واحد والثاني الا
جمال قبل التفصيل وهو الصورة الواحدة الذي يحلله العقل الى امور
متعددة كصورة الجدار الابيض اذا حلله العقل الى الجدار والا
بيض والنسبة والثالث الاجمال بعد التفصيل وهو كون الامور المتعد
دة الملحوظة بلحاظ واحد اي مجمل كلحاظ الجدار والابيض والنسبة
بلحاظ جدار ففي المعنى الاول انتفى الاجزاء الخارجية فقط وفي الثاني
انتفى الذهنية ايضا وفي الثالث يحقق الاجزاء الخارجية فالمعنى الاول لل
اجمال لا يتصور في معنى القضية والا يلزم اتحاد المقولتين المتباينتين
في الوجود لان الموضوع والمحمول قد يكون جوهرا والنسبة عرضا ابدا
وايضا حمل النسبة على الطرفين لان الاجزاء الذهنية محمولة بعضها على
بعض ثم الوجدان شاهد على ان متعلق التصديق لا يكون امرا خارجا
عن القضية فعلى هذا سيسقط الاحتمالات الاربعة الاخر هي النسبة
المستقلة والمعاني الثلثة الاجمال ثم انه كان لا بد من الاستقلال في متعلق
التصديق كما يدعيه الضرورة بعض الاذكياء وقال انه لا بد من ان يكون
متعلق التصديق امرا مستقلا ولا يكون التصديق كادراك المرآة عند
ادراك المرئي فيكون التصديق غير مقصود وهو مقصود لانه مطلوب
بالبرهان فسقط الاحتمالان الاخران لمعنى الثالث والاول اما الثالث
فهو ظاهر واما الاول فلانه مركب من المستقل وغيره والمركب
منه ومن غيره غير مستقل فالحق ينحصر في الاحتمال الثاني وهي حقيقة القضية

لا يقال ان المركب من المستقل وغيره انما يكون غير مستقل اذا كان الغير المستقل
محتاجاً الى امر خارج عن ذلك المركب وههنا ليس كذلك لان النسبة محتا
جة الى الطرفين وهما داخلان في القضية لانا نقول الاستقلال وعدمه
على ضربين احدهما في الدلالة والآخر في القصد والمركب من المستقل
وغيره في القصد غير مستقلة مطلقاً سواء احتاج الغير المستقل الى امر
داخل او خارج لانه يكون مركباً من المقصود وغيره ثم لا بد من الاستفسار
في معنى التصديق ومعنى التعلق فان كان التصديق ادراكاً ومعنى التعلق هو
المتركبية في التصديق ان كان عبارة عن ادراك اجزاء القضية الا النسبة و
قعت او ليست بواقعة فيتعلق بالنسبة وان كان عبارة عن ادراك اجزاء
القضية فيتعلق بمفهوم القضية وان وقع الاصطلاح على ان التصديق عبا
رة عن ادراك الموضوع والمحمول حال كون ادراك النسبة رابطة بينهما
فيتعلق بحقيقة القضية وان كان اذعانا فمعنى التعلق هي العلاقة
الخاصة التي هي مناط الحمل صيغة اسم المفعول المشتق من التصديق
وهو مصدق ومذعن والوجدان شاهد على ان هذه العلاقة
بالنسبة اولاً وبالذات بالمنتسبين ثانياً وبالعرض والتنبيه عليه ان التصديق
لا يحمل ما لم يحمل النسبة رابطة بينهما فان قيل ان التصديق يتعلق با
الامر المجمل مع انه لا نسبة هناك قلنا ان التصديق على قسمين اجمالي و
تفصيلي والنسبة ايضاً كذلك فالاول يتعلق بالاول والثاني بالثاني وان قيل
ان النسبة غير مستقل وفي متعلق التصديق لا بد من الاستقلال قلنا ان الا
ستقلال في متعلق التصديق بهذا المعنى اعني المصدق والمذعن ليس بضروري ولا
مبرهناً عليه فان قيل انه مبرهن بالبرهان السابق وهو قوله والا يكون التصديق

التصديق كادراك الموءة عند ادراك المرئي قلنا ان هذا البرهان جارٍ على تقرير
كون التصديق ادراكاً واما اذا كان اذعاناً فكيف يكون كادراك الموءة عند ادراك المرئي
لانه ليس بادراك بل كيفية لاحقة بالادراك وان قيل في معنى التعلق ان التصديق
يتعلق باللفظ المحمول وهو الموضوع المحمول على المحمول وهو الهيئة التركيبية وهو
هيئة يشهد عليه قول المصنف فيما سيأتي بل انما يتعلق الحكم بمفاد الهيئة التركيبية
وهو الاتحاد مثلاً فهذا ليس ببعيد عن الفهم بل الوجدان شاهد عليه واما الحكم
بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو عين التصديق عند
الحكماء المتأخرين وشطره عند امام المتكلمين كان معلوم هذا الادراك جزء من
القضية باجماع العاقلين لكنه جزء من مفهوم القضية لا عن حقيقتهما والقوم
لا يفرقون بين المفهوم والحقيقة فيجعلونه جزءاً منهما واما الحكم بمعنى انتساب
المحمول الى الموضوع الذي هو فعل من افعال النفس فهو شرط للتصديق عند شرذمة
المتكلمين والحق انه ليس الا التصديق بتصور معه حكم ولو بني هذا التفسير على ما هو
الحق وهو الاذعان فلا جاح عند سلطان العقل اي التصديق تصور معه اذعان و
لا كلام الحكم بمعنى الانتساب والاسناد شرطاً للتصديق عند المتكلمين فلا حاجة
الى التوجيه بما في الميزان لجارية الميزان في تعريف الحكم حيث قال صاحب الميزان
في تعريف التصديق وهو تصور معه حكم وفي تعريف الحكم وهو اسناد امر الى امر آخر
ايجاباً او سلباً اعترض عليه صاحب بديع الميزان بقوله ولقائل ان يقول
يلزم من ظاهر هذا التفسير ان الحكم فعل من احوال النفس والعلم من مقولة
الكيف فكيف يكون التصديق الذي هو مركب من الكيف والفعل قسماً من
العلم لان المركب من الكيف والفعل لا يكون من مقولة الكيف ثم التوجيه الى دفعه
بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصل الدفع ان الحكم ادراك نسبة منتسباً الى الطرفين

اعادراک الوقوع واللاوقوع المنتسبا الى النسبة والثاني يحتاج اليه لان التصديق
ادراک والحکم بمعنى الانتساب شرطه وخارج عنه وتفسير التصديق بتصور معه حکم
والحکم بمعنى الانتساب مبني على مذهب المتقدمين فلا يکون التصديق مرکبا
بل الحکم شرطه ومن هذا التحقيق يعلم ان للتصديق معاني اربعة الاعتقاد وا
دراک ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والادراکات الثلثة او الاربعة
وتصور معه حکم وفيه احتمالان احدهما الحکم بمعنى الانتساب والآخر
الحکم بمعنى الاذعان وهو المذهب الذي قال المحشي في الحاشية الجلا
لية ان للتصديق معنيين نفس الاذعان والمکيف بکيفية بکيفية الاذعانية
والثاني مراد ان التصديق هي التصورات المکيفة بکيفية الاذعانية
الاول مذهب المحققين والثاني مذهب الحکماء المتاخرين والثالث
مذهب الامام والرابع مذهب المتقدمين والحکم قد يطلق على نفس النسبة
التامة الخبرية وعلى التام القضية والمحکوم به ومن ههنا يعلم ان للحکم ستة معاني
هذه الثلثة وانتساب المحمول الى الموضوع والاعتقاد وادراک النسبة والنسبة
بين معاني التصديق والحکم عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع الاعتقاد
وادراک النسبة ومادة الافتراق من جانب التصديق الادراکات الثلثة وتصور
معه حکم ومادة الافتراق من جانب الحکم الانتساب والنسبة التامة القضية
التامة والمحکوم به وقال صاحب مطالع الانوار ان الادراک لا يخلو اما ساذج
وهو التصور او ادراک معه حکم وهو التصديق فيرد عليه ان
هذا التعريف للتصديق لا ينطبق على شيء من مذهبي الامام والحکماء
فان التصديق عندهم نفس الحکم للمقارنة معه وعنده التصديق
هو المجموع المرکب من التصورات والحکم والحکم جزء منه والجزء مقدم عليه

على الکل وکلمة مع تدل على المقارنة وهي ينبئ عن التاخر فاجيب عنه بان المراد
بالمقارنة ما هو على سبيل الدخول وتقدم الجزء على الکل بالذات والمقارنة
بالزمان فيکون منطبقا على مذهب الامام ويرد عليه ايضا ان المقسم لا يخلو اما العلم
الواحد فيخرج التصديق لانه علوم والمتعدد فيخرج عنه التصور لانه علم واحد
او الاعم من الواحد والمتعدد فالمرکب من القضية وتصور امر خارج آخر علم
متعدد وليس بتصور کما هو الظاهر وليس بتصديق ايضا لوجود تصور الامر
الآخر معه واجيب عنه ان المقسم علم واحد ولا يخرج التصديق عنه لانه واحد
اعتباري لانه معروض للهيئة الاجتماعية والواحد اعم من الحقيقي والاعتباري
لا يقال ان الهيئة لا يخلو اما علم او معلوم فعلى الاول تکون من اجزاء التصديق فزائدة
على الاربعة وعلى الثاني يکون المرکب من العلم والمعلوم قسما من العلم وهذا
کما ترى لانا نقول ان الهيئة معلوم لکنها خارجة عنه لازمة معتبرة معه
فان قيل ان اريد الواحد الحقيقي يخرج التصديق وان اريد الواحد
الاعتباري يخرج التصور وان اريد الاعم فهو لا يتحقق الا في ضمن احدهما
فيلزم عليه ما لزم عليهما قلنا المراد الواحد الاعم لکن لا يلزم من عدم تحقق
العام الا في ضمن الخاص عدم ارادة الخاص فانه يجوز ان يراد العام من
حيث العموم من غير التفات الى خواصه فان قيل فعلى مذهب الامام يلزم
اکتساب التصديق من القول الشارح في مادة يکون الحکم بديهيا وتصور
الطرفين نظريا لان نظارة الجزء يستلزم نظارة الکل مع انه مکتسب
من القول الشارح وهو باطل قلنا ان التصديق مکتسب من الحجة
باعتبار الحکم فقط لا باعتبار الطرفين فان قيل يلزم هذا الاکتساب
التصور من الحجة في مادة يکون الحکم نظريا وتصور الطرفين بديهيا

فالتصديق نظري لان نظرية الجزء يستلزم نظرية الكل مع ان الحكم
مكتسب من الحجة وتصور قلنا المستفاد من الحجة تعلق الاذعان بالحكم لا
نفس الحكم او يقال ان للحكم اعتبارين احدهما انه مفهوم تصوري فهو
بهذا الاعتبار مكتسب من القول الشارح والآخر كونه رابطاً بين
الطرفين وبهذا الاعتبار مكتسب من الحجة فان قيل لما كان التصديق
عند الامام هو التصورات الثلث او الاربعة ومن المعلوم ان التصو
رات كلها عنده بديهية فلا يصح تقسيم التصديق الى البديهيات والنظريات
مع انه قسم اليهما قلنا ان التصورات كلها بديهية عنده سوى الحكم لكن هذ
التخصيص في القواعد العقلية وهو غير ملائم فالحق ان للحكم اعتبارين
احدهما انه مفهوم من المفهومات التصورية فبهذا الاعتبار
بديهي والآخر انه رابط بين الحاشيتين وبهذا الاعتبار نظري
وتصديقية بناء على الاعتبار الثاني والآراء وان لم يكن اعتقاداً فتصور
ساذج سواء كان مقارناً معه كما في القضية المقبولة او لم يكن كما
في المشكوكة لا يقال انه لا بد من التقابل بين اقسام مقسم الواحد
وهيهنا لم يحصل لان تصور يجامع مع التصديق لانا نقول ان التقابل ضروري
بحسب الصدق والمفهوم لا بحسب الوجود والتحقق والاول متحقق هيهنا ثم اعلم
ان الادراك لا يخلو اما ان يتعلق بالمفردات والنسبة فالاول التصور والثاني لا يخلو
اما ان يتعلق بالنسبة التامة او الناقصة فالثاني ايضاً تصور والاول لا يخلو
اما ان يكون خبرية او انشائية فالثاني ايضاً تصور والاول لا يخلو اما ان يكون
على وجه الحكاية او على وجه الحكاية فالثاني ايضاً تصور لانه تخييل
وهو من قبيل التصور والاول لا يخلو اما ان يحتمل الجانب المخالف او لا والاول

والاول لا يخلو اما ان يكون متساوي الطرفين او يكون احدهما راجحاً والآخر مرجو
حاً فالاول الشك وهو من قبيل التصور واما في الثاني فالراجح الظن
فهو من قبيل التصديق والمرجوح وهم وهو من قبيل التصور والم يحتمل الجانب المخالف
فاما ان يزول بتشكيك المشكك او لا فالاول هو التقليد والثاني لا يخلو اما ان
يكون مطابقاً للواقع او لا والثاني هو الجهل المركب والاول هو اليقين و
هذه الثلثة من قبيل التصديق وهما نوعان متباينان من الادراك
فان قيل يلزم التدافع في عبارة المص اذ يعلم من قوله فان كان اعتقاداً للنسبة ال
خبرية فتصديق وحكم ان التصديق كيفية لاحقة بالادراك لان التصديق عين الاعتقا
والاعتقاد والاذعان كيفية لاحقة بالادراك كما اشار اليه الشارح في الدرس
السابق ويعلم من قوله هذا ان التصديق ادراك لانه نوع من الادراك ونوع الا
دراك ادراك قلنا هذا الاعتراض انما يرد اذا كان قوله من الادراك متعلقا بقوله
نوعان اما اذا كان متعلقا بقوله متباينان فلا يرد لانهما متباينان من الادراك
لان التصور ادراك والتصديق غيره او يقال ان المذكور فيما سبق مختار المحققين
وهيهنا مختار المص كما سيعلم من تحقيق الش في جواب الشك المشهور لانه
القسم الحالة الادراكية الى الحالة الادراكية التصورية والتصديقية وفي هذه
العبارة رد على المتأخرين لانهم ذهبوا الى ان التصور والتصديق نوعا
حد وهو الادراك واختلافهما باعتبار اختلاف المتعلق بان التصديق يتعلق
بالنسبة والتصور بما عداها ودليلهم انهما من افراد حصول الصورة والحصول والحصول
معنى مصدري وليس للمعاني المصدرية افراد سوى افراد الحصة وكل كلي
بالنسبة الى افراد الحصة نوع حقيقي وايراد على مذهب المتأخرين اعتراضان
الاول ان الشك من التصور مع انه متعلق بالنسبة فكيف يختلف

باعتبار المتعلق بل متعلق هما هي النسبة فاضطر المتأخرون في دفع هذا الا
اعتراض الى القول بالنسبتين في القضية احدهما النسبة بين بين وهو متعلق الشك وا
لاخرى النسبة التامة الخبرية وهو متعلق التصديق لا يقال لا نسلم ان الشك يتعلق
بالنسبة بين بين لانه التردد وهو لا يتحقق الا في الوقوع واللاوقوع واما
النسبة بين بين فهو كما يتحقق مع الوقوع كذلك يتحقق مع اللاوقوع ايضا فهي
بمحل للتردد لانا نقول ان الشك انما يتعلق بالنسبة بين بين باعتبار الوقوع
واللاوقوع والوهم يتعلق بالنسبة باعتبار من حيث هي والفرق ثابت بين النسبة
بين بين باعتبار الوقوع واللاوقوع في الاول ونفس الوقوع وبين
نفس الوقوع واللاوقوع في الاول متعلق الشك والثاني متعلق التصديق والا
عتراض الاخر ان النسبة وما عداها مختلفان بالحقيقة والعلم والمعلوم
متحدان بالذات فالعلم المتعلق بالنسبة يكون مختلفا بالحقيقة عن العلم
المتعلق بما عداها واجيب عنه يجوز ان يكون المتأخرون قائلين بحصول
الاشياء باشباحها لا بانفسها فيجوز ان يكون المعلومان مختلفين اعني
ذوي شبحين والعلمان متحدين اعني الشبحين لكن هذا الجواب لا يصح لان
حصول الاشياء باشباحها مخالف لمذهب الحكماء والظاهر ان احد المختلفين
بالحقيقة يكون مغائرا بالذات عن شبح المختلف الاخر وقد يقال في ا
لجواب يجوز ان يكون العلم عند المتأخرين هي الحالة الادراكية فيكون
المعلومان مختلفين بالحقيقة والعلمان متحدين بالحقيقة لان العلم
في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية لكن هذا الجواب لا يصح لان غير
الصورة لا يعلم من كتبهم الا ان يقال في العذر ان الغير يعلم من كتبهم
لان العلم عندهم هو حصول الصورة والمص اختار مذهب المتأخرين

المتقدمين

المتقدمين وهو انهما نوعان متباينان من الادراك لان لكل واحد منهما
لوازم مختلفة لان اللازم مع التصديق خصوص المتعلق ومع التصور عموم
المتعلق ان كان الدليل تحقيقا واللازم مع التصديق التعلق بالنسبة لا
والتصور التعلق بما عداها ان كان الدليل الزاميا واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فان قيل ان السواد والبياض لازم مع الز
نجي والرومي والملزوم واحد وهو الانسان قلنا هما لازمان مع
مزاجيهما ومزاجاهما مختلفان لا يقال ان مزاجيهما مختلفان لكنهما والملزوم الازمان
واحد لانا نقول ان مزاجيهما مستندان الى الحركات الفلكية واوضاعها
وهي لاحدهما مختلفة عنها للاخر لا نسلم ان اختلاف اللوازم مستلزم
لاختلاف الملزومات لان حال الا في كما لا اتحاد واتحاد اللوازم لا يستلزم اتحاد
الملزومات كما ترى في صورة التبادل لانا نقول ان انحفاظ اصل الوحدة
ضروري من الجانبين اما انحفاظ نحو الوحدة فمن جانب العلة في
المعلول ضروري فان كانت العلة واحدة بالنوع فيجب ان يكون ا
المعلول ايضا واحدا بالنوع وان كانت واحدة بالشخص فلا باس به
واما من جانب المعلول فغير ضروري في العلة لانه يجوز ان يكون المعلول
واحدا بالشخص والعلة طبيعة نوعية وفي صورة التبادل اصل الواحدة
متحقق لان العلة قدر مشترك والخصوصيات ملغات نعم لا يجري في التصور ا
فيتعلق بكل شيء اي يعرضها الى كل شيء حتى الى نقيضه والى نقيضه
فان قيل ان كلامنا في التصور الذي هو مقابل للتصديق كما يشهد عليه
قوله وهما نوعان متباينان والمختبر فيه عدم اعتبار الحكم او
اعتبار عدم الحكم فاذا كان متعلق بنفسه فحمل على نفسه بحمل عرضي

فان قيل لا نسلم انه يحمل على نفسه بالحمل العرضي بل يحمل عليه تصوره في مرتبة من
حيث هي فيحمل عليه التصور في مرتبة من حيث القيام فلما كان محمولاً على نفسه
بالحمل العرضي فلو جعل هذا التصور موضوعاً ويقال التصور فقط مفهوم او
التصور فقط تصور فقط فيعرض له الحكم ويعتبر معه الحكم فيلزم اجتماع
النقيضين وهما اعتبار عدم الحكم واعتبار الحكم قلنا ان للتصور معاني
ثلثة الاول حصول صورة الشيء في العقل وهذا المعنى في مرافقة العموم
ومعوضة الاطلاق ويتعلق بكل شيء بجميع الاعتبارات يعني اخذ نفسه
ونقيضه مقيداً بالحكم او عدم الحكم والثاني حصول صورة الشيء في
العقل فقط وهو محتمل للوجهين احدهما عدم اعتبار الحكم والآخر
اعتبار عدم الحكم فالمعنى الاول اعم من المعنيين الاخيرين بحسب المفهوم
والمصداق لانه يوجد مع الحكم وعدمه ولكن يوجد مع عدم اعتبار الحكم
واعتباره والمعنى الثاني اعم من الثالث بحسب المفهوم دون المصداق اما الاول فلا
انه يجوز ان يكون الحكم موجوداً او لم يعتبر واما الثاني فلان في المكيف بالكيفية الا
ذعانية لم يتحقق كلا المعنيين وفي ما عداه يتحقق كلاهما فالمعنيان الاخيران
انما يعرضان الى انفسهما ونقيضهما لا بجميع الاعتبارات بل اذا لم يقيد نفسهما
ونقيضهما بالحكم واعتبار الحكم واما اذا قيد بالحكم واعتباره كما يقال التصور
فقط مفهوم فهو يعرض للتصور فقط التصور مع الحكم لا التصور فقط فان قيل
كما ان المعنى الثاني اعم من الثالث بحسب المفهوم كذلك بحسب المصداق كما في القضية
المقبولة مثل السماء فوقنا فان الحكم ههنا موجود مع انه يجوز عدم اعتباره و
لا يجوز اعتبار عدمه لان اعتباره لا عدم انما يتحقق اذا لم يوجد الحكم
قلنا حين وجود الحكم انما يجوز عدم اعتباره في الملاحظة وهي ظرف الخلط

في الملا

الخلط والتعرية وهناك لم يوجد الحكم البتة فيتحقق المعنى الثالث عند تحقق
الثاني فالحاصل ان وجود الحكم واعتباره سيان وعدم الحكم وعدم اعتباره
واعتبار عدمه متساوية وههنا شك قوي وهو ان التصور فقط اذا جعل
محكوماً عليه ويحمل عليه مفهوم او نقيضه فيقال التصور فقط مفهوم او التصور
فقط تصور فقط فهو يوجد الحكم والحكم في القضية يتوقف على التصور الطرفين شرطاً
كما هو مذهب الحكماء او شطراً كما هو مذهب الامام وطرف القضية ههنا التصور
فقط وهو مقيد بعدم الحكم فيكون الحكم موقوفاً على عدمه فيلزم اما اشتراط
الشيء بالنقيض او تقويمه به قلنا ان الموقوف عليه شرطاً او شطراً مصداق تصور
فقط دون المفهوم وهذا المفهوم عرضي لمصداقاته ولا يلزم من اعتبار المعروض
شرطاً او شطراً اعتبار العارض كذلك فان قيل اذا جعل مفهوم تصور فقط موضو
عاً ويحمل عليه الشيء كما يقال مفهوم تصور فقط تصور فقط او مفهوم فهو يوجد
الحكم وهو يبتني على الاطراف وطرفه مفهوم تصور فقط وهو مقيد بعدم الحكم
فيلزم الجمع بين الحكم وعدمه قلنا مفهوم تصور فقط فرد من نفسه ومصداق
لمفهوم نفسه عارض له ولا استحالة في فردية شيء لنفسه كما ان تصور العلم فرد من
العلم فان قيل مفهوم تصور فقط وتصور هذا المفهوم متحدان ذاتاً وعدم الحكم معتبر
في هذا المفهوم فيكون معتبراً في تصوره فيلزم الوقوع فيما فر عنه قلنا عدم
الحكم الذي هو معتبر في هذا المفهوم موجود بوجود ذهني وهو لا ينافي
الحكم الذي هو موجود بوجود اصلي والممنوع انما هو اجتماع النقيضين اذا وجدا في
وقيل في الجواب ان المعتبر في التصديق هو التصور المطلق لان المقسم معتبر
في الاقسام لان احد القسمين معتبر في الآخر لكن هذا الجواب لا يصح لان المعتبر
في التصديق تصور المحكوم عليه وبه والنسبة وكل واحد منها تصور فقط والا

فيصدق هذه التصورات على كل ما يصدق عليه التصور المطلق كتصورة الانسان
والفرس وغيرهما فالحق ان المعتبر في التصديق هو التصور فقط لكن فيه فالحق
بشيئين تصور وقيد فقط والتصديق موقوف على التصور دون قيد فقط او
فيه شك مشهور وهذا الشك من جانب المتأخر على المتقدم ومناطه على
مقدمات ثلثة تلقيها المحققون بالقبول الاول ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك و
الثالثة انه لا حجر في التصور فقد يقرر الشك باعتبار نفس التصديق فيقال
ان التصور نا التصديق فالتصور علم والتصديق معلوم ومن المعلوم ان العلم
والمعلوم متحدان بالذات وهذا ينافي التخالف النوعي بينهما وقد يقال
في الجواب يجوز ان يمتنع تعلق التصور بكنه التصديق بل يجوز ان يتعلق
بوجهه فيتحد التصور مع وجه التصديق وهذا لا ينافي التخالف بين التصور
وكنه التصديق وان قيل لما امتنع تعلق التصور بكنه التصديق فيلزم
الحجر في التصور وهذا كما ترى فنقول معنى عدم الحجر في التصور انه يتعلق
بكل شيء لكن لا بكل وجه ذلك الشيء الا ترى ان تعلق التصور بكنه
الواجب تعالى ممتنع وبالمعاني الحرفية وحدها كذلك قال الشارح
في آخر هذه الحاشية فتدبر ففيه اشارة الى ان امتناع تعلق التصور
بالكنه التفصيلي للتصديق مسلم واما بالكنه الاجمالي فغير مسلم لان
الكنوه الاجمالية كلها بديهية والقياس على الواجب تعالى والمعاني
الحرفية ممتنع لان عينية وجود الواجب معه تعالى مانع عن تصوره بكنهه
بالكنه بخلاف التصديق فانه من الامور الممكنة وعدم استقلال المعاني
الحرفية مانعة عن تصورها وحدها بخلاف التصديق فانه مستقل وقيل

وقيل فيه اشارة الى اعتراض الشارح المصنف بقوله اقول يرد عليه
ما قيل آه وحاصله انه لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق فيلزم صدق الشر
طيتين المتنافيين احدهما لو تعلق التصور بكنه التصديق وجب الاتحاد
بينهما بناء على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والاخر لو تعلق
التصور بكنه التصديق وجب التغاير بينهما بناء على انهما نوعان متباينان
وان قيل لا نسلم صدق الشرطيتين لان المقدم فيهما محال فنقول ان الكان
المقدم غير ضروري في صدق الشرطية بل لا بد من علاقة بين المقدم
والتالي وهي ثابتة هيهنا والجواب انا لا نسلم تنافي الشرطيتين لان نقيض
الاتصال رفعه لا ايجاد اتصال آخر وهذا ان كلاهما موجبتان متصلتان
نعم ان التنافي بين التاليين ثابت لكن تنافي التاليين لا يوجب التنافي بين
الشرطيين فهذا يجوز ان يستلزم المقدم الواحد للنقيضين كما في قولهم
كلما كان زيد حمارا كان حيوانا ولم يكن حيوانا قال الشارح في آخر هذه
الحاشية وفيه نظر سيأتي قيل في وجه النظر انه لا بد من علاقة ذاتية
بين المقدم والتالي والا يكون كل شيء مستلزما لكل شيء والمقدم الواحد
يكون علاقته بالتالي الواحد دون التاليين لكن هذا الوجه غير مذكور
فيما سيأتي اعني بحسب التصديقات بل الوجه انه اذا كان بين المقدم و
التالي موجبة متصلة فيكون بين ذلك المقدم وذلك التالي سالبة
منفصلة وبين ذلك المقدم ونقيض التالي موجبة منفصلة وقوله وجب
الاتحاد بينهما وقوله وجب التغاير بينهما كل واحد منهما تال ونقيض
تال فيلزم اجتماع النقيضين مرتين اللهم الا ان يقال ان هذه القاعدة فيما
يكون المقدم ممكنا وههنا محال وقد يقال في الجواب عن تقرير الشك

باعتبار نفس التصديق ان تعلق التصور بالتصديق ممتنع لان التصديق علم
والعلم على العلم حضوري والتصور علم حصولي لكن هذا الجواب غير صحيح لان العلم
بالذاتيات معلوم العلم الحضوري حصولي وكذا العرضيات الانتزاعية
ولهذا وقع الاختلاف في بساطة النفس وتركيبها ولو كان العلم
بذاتياته حضوريا لما وقع الاختلاف في انه بسيط او مركب لان العلم الحضوري
لا يقع الاختلاف فيه وكذا وقع الاختلاف في تجردها وماديتها فلو كان العلم بعر
ضياته الانتزاعية حضوريا لما وقع الاختلاف فيها فيجوز ان يتعلق التصور بجميع تمام
للتصديق اعني ذاتياته فان قيل لو تعلق التصور بجميع ذاتيات التصديق فيلزم
اجتماع المثلين لان التصديق بنفسه موجود في الذهن وجميع ذاتيات
الشيء عنه وهي الان موجودة فيه قلنا اجتماع المثلين عبارة عن اجتماع الفردين
من نوع واحد في محل واحد لكن هذا على قسمين مستحيل وغير مستحيل فالاول ما
يكونا على وجه لا يتحقق مابه الامتياز بينهما كاجتماع السوادين في ثوب واحد
ووجه استحالته ارتفاع الامتياز عن حكم الحس والثاني ما يكونا على وجه يتحقق الام
تياز بينهما كاجتماع الخطين في سطح واحد بناء على ان محل الخط هو السطح وو
جه عدم محاليته وجود مابه الامتياز وهو ان السطح من حيث الامتداد في جهة
محل الخط ومن حيث الامتداد في جهة اخرى محل الخط آخر وههنا كذلك لان التصديق
الذي هو معلوم للعلم الحضوري موجود بنفسه بوجود اصلي وجهلي وذاتياته اعني
العلم الحصولي موجود بصورته وبوجود ظلي التفصيلي وهو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات فان قيل لا نسلم انهما متحدان بالذات لان العلم شبح والمعلوم ذو شبح
وهما مختلفان ذاتا قلنا هذا الاتحاد مبني على حصول الاشياء بانفسها لا
باشباحها وامثالها وعلى تقدير حصول الاشياء بانفسها العلم والمعلوم

والمعلوم متحدان بالذات لان القائم علم ومن حيث هي معلوم فان قيل
المراد بالمعلوم لا يخلو اما المعلوم بالذات وهو من حيث هي او
قصد ادراكه فان كان الاول فللشبح ايضا اعتباران من حيث هي
ومن حيث القيام فالتخصيص لغاية وان كان الثاني فعلى تقدير
حصول الاشياء بانفسها ايضا العلم والمعلوم متغايران في بعض الموا
ضع كما في التصور بالوجه لان الوجه وذي الوجه متغايران قلنا المراد با
لمعلوم هو المعلوم بالذات لكن القائل بالشبح والمثال ليسوا القائلين على
مرتبة من حيث هي بل يقولون ان الشبح القائم علم والماهية الخارجية
معلوم فاذا التصور نا التصديق قال المص في الحاشية المنهية اى المصدق به
كما في صورة الشك اذ عدم الحل المذكور فتقرير الشك باعتبار
باعتبار المصدق به انا اذا تصورنا المصدق به كما في صورة الشك فالشك
على المصدق به معلوم فيتحد الشك مع المصدق به ثم اذا زال الشك
وحصل الاذعان فيتعلق التصديق بذلك المصدق به فيكون التصديق علما
والمصدق به معلوما فيتحد التصديق معه فاذا يتحد التصور مع التصد
يق لان المتحد مع متحد الشيء متحد معه والحل المذكور مبني على هذا التقرير
اذ حاصل الحل انا لا نسلم ان العلم والمعلوم متحدان بالذات لان المتحد مع
المعلوم هي الصورة وهي ليست بعلم حقيقة بل العلم الحقيقي هي الحالة
الادراكية والحالة الادراكية التصورية والتصديقية كلاهما
عارضان للمصدق به في حالتين كالنوم واليقظة العارضتين
لشخص واحد المتخالفين حقيقة فان قيل هذا الحل كما يجري في
تقرير الشك باعتبار المصدق به كذلك يجري في التقرير الشك

باعتبار نفس التصديق وايضًا لانا نعلم اذا تصورنا التصديق فا
المتحد مع التصديق صورته وهذا لا ينافي التخالف النوعي بين
الحالة الادراكية التصورية والتصديقية **قلنا** المراد بقول
المص اذ عليه من ان الحل المذكور خصوص عبارة المص وهي
قوله فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات
واحدة آه لا حاصل الحل اذ حاصله هو القول بان الحالة الادرا
كية وهي جارية على كلا التقديرين و
خصوص عبارة المص على تقدير الشك باعتبار
المصدق به فقط فتدبر وحله على ما تفردت
به وهو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة
العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن
معلوم ومن حيث القيام به علم **فان قيل**
ان الشيء من حيث الحصول في الذهن معلوم
بالعلم الشروقي وكلامنا في العلم
الحصولي لان التصور والتصديق مختصان
به وانما كان هذا الشيء المحيث معلومًا بالعلم الشروقي
لان الحصول في الذهن نفس الحلول فيه والقيام به
وليس من زمرة حصول الشيء في الزمان وفي المكان والا
لم يتم الستدلال القول على بساطة امر النفس ببساطة ما هو
حاصل فيها بان النفس

بان النفس بسيطة لانها مدركة للبسائط فلو كانت مركبة يلزم الانقسام في البسائط لان تركيبها
محلا يستلزم تركيب الحال فعلم ان الحصول بمعنى الحلول ههنا ولو كان الحصول ههنا مثل حصول الشيء في الزمان
والمكان فكيف يتم هذا الاستدلال لان تركيب الظرف لا يستلزم تركيب المظروف **قلنا** مرادنا بالحصول الوجود
الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار وهي مرتبة من حيث هي لا الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار وهي
مرتبة من حيث القيام ومعلوم بالعلم الشروقي هو الثاني دون الاول **ولو سلم** ان المراد بالحصول نفس الحلول في
الذهن لكن الحيثية في قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم حيثية تعليلية يعني ان المعلوم هو الشيء
من حيث هو لكن بعلة الحصول في الذهن لا تقييدية كما في العلم بالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي و معلوم
بالعلم الشروقي [illegible] من حيث هو كذلك بالعوارض الذهنية **فان قيل** لما كان الحيثية في العلم تقييدية فيكون الصورة المعلومة
بالذهن علمًا فيه تلك الصورة العلمية عرضًا لانها تكون في موضوع مستغن عنها وهي نفس
الصورة قد يكون جوهرًا كما اذا كانت صورة الجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها في
الذهن **قلنا** عرضيتها باعتبار الهوية الشخصية الذهنية لا ينافي جوهريتها باعتبار الطبيعة المرسلة
فان قيل لما كانت الصورة العلمية عرضًا فيبطل حد العرضية في المقولات التسعة لانها عرض و
ليست بمقولة من هذه المقولات لصدق مقولة الجوهر عليها والمقولات اجناس عالية متباينة
بالذات لا تصدق على شيء واحد **قلنا** ان المحقق في المقولات انما هو العرض بالماهية لا بالهوية
الشخصية كالصورة الجسمية والنوعية لانهما عرضان بهويتهما لا ان الهيولى وجوهران
بالماهية **او نقول** في الجواب الحصر في المقولات العرض في نفس الامر والصورة العلمية ليست من
الموجودات النفس الامرية لاعتبار الحيثية فيها والحيثية امر اعتباري وجزئية الامر الاعتباري
يستلزم اعتبارية الكل **لكن هذا الجواب** لا يصح لان حيثية الاكتناف والقيام معتبرة في مفهوم
العرض ولا يعتبر عنها لانه معنى اقتضاها بمعنى عرضًا الا دخولا و بعروض الامر الاعتباري لا يخرج الشيء
عن الاعتبار بما [illegible] يندفع الاعتراض المشهور في هذا المقام وهو انه على تقدير حصول
الاشياء بانفسها في الذهن يلزم ان يكون الذهن حارًا او باردًا او مستقيمًا ومعوجًا عند تصور
الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج لان الحار ما قام به الحرارة وكذا البواقي وحاصل الحل
[illegible] ان مناط حمل المشتق قيام المبدأ اذا كان بالماهية والحرارة ونحو
المشتق قيام المبدأ

تها قايمة بالنفس بهويتها لا بماهيتها ونقول في الجواب ان المحذور في المقولات ا
لتسعة العرض الموجود في الخارج والصورة موجودة في الذهن فان قيل ان هذا مخصوص
بالوحدة والنقطة لانهما عرضان وليسا من المقولات التسعة قلنا الوحدة ليست موجو
دة في الخارج والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال انه
النقطة كيفية في الخط وهي مثل التربيع في المربع لانها حالة للخط المتناهي وههنا اشكال
وهو ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات جواهرا كانت او اعراضا فصورة العرض عرض
فلا باس واما صورة الجوهر فكيف يكون عرضا فان الجوهر بذاته جوهر وماهيته انه لا
يكون في موضوع سواء انتسب الى العقل او الى الوجود الخارجي قلنا ان للعرض معنيين عام وهو
انه موجود في موضوع بالفعل وخاص وهو انه لو وجد في الخارج لكان في موضوع فصورة الجو
هر عرض بالمعنى العام وعرضيته بهذا المعنى لا ينافي جوهريته على تقدير وجوده في الخارج وماهيتها
الجوهر انه اذا وجد في الاعيان لكان لا في موضوع وليس معنى الجوهر انه في العقل لا في الموضوع بل
حده انه الشيء الذي ان كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم ههنا اشكال
آخر وهو ان حصول الاشيا بانفسها في الذهن على ما هو التحقيق فصورة الجوهر جوهر و
المذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف فيصدق على صورة الجوهر انها كيف وجوهر مع
انهما مقولتان متباينتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع فاجاب عنه بعض المتاخرين بالفرق
بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وعلاقته مع النفس
علاقة الظرفية والمظروفية وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن وموجود في الخارج يعني ما
يترتب عليه الاثار وعلاقته مع النفس علاقة الحلول والنعتية لكن هذا الجواب ساقط عن در
جة الاعتبار لانا لا نعلم الى اذا لاحظنا في الذهن نفس المعلوم والقايم شيء واحد وهذا جمع بين المذهبين
بل التفرقة الوهمية يحكم بامتناع ذلك بان يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدا الانكشاف ولا شك ان الصورة
الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الفطرة فلو كان القايم ايضا كذلك يلزم حصول الحاصل على
انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا وهو صورة جوهر فعاد الاشكال واجاب المحقق
ان الجوهر بعد ما كان موجودا في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة

الوجود

الوجود وتابعة له لكن هذا الجواب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا
تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود والعقل بعد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل
المادن يقول ببقاء الجوهرية او انتفائها فعلى الاول يعود الاشكال وعلى الثاني يرجع الى القول
الى القول بالشبح والمثال ولا نسلم ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود لان مرتبة الماهية
مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض ومرتبة المعروض مقدم على مرتبة العارض قال الشيخ
ان التقدم منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة عند القوم وتقدم المعروض على العارض ليس
منها اما التقدم بالزمان وبالشرف فظاهر انه ليس منها فلان التقدم بالطبع التقدم بحسب
الوجود والتقدم بالعلية التقدم بالوجوب والتقدم بالرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا و
المتاخر متقدما قلنا ان هذا التقدم وراء تلك التقدمات وعبر عنه الشيخ بالتقدم بالذات وبعضهم
بالتقدم بالماهية والتقدم الماهوي والتقدم الذي هو بحسب الوجود واجاب بعض المحققين عن
كون العلم جوهرا وكيفا بان مرادهم العلم من مقولة الكيف على طريقة المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور الخارجية فهذا الجواب ايضا كما ترى ما خال عن التحقيق وبعيد عن التحقيق لان اطلاق الكيف على حقيقة
المسامحة واجاب بعض الافاضل بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي
هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف الذي هو عرض عام و
اعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث يكون هذه الصفات السلبية الثلاثة موجودة
فيه لكن هذا الجواب ضعيف لان القوم لا يطلقون الكيف على هذين المعنيين [illegible] فورد النقض بالقوة
الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المخصوص فالحق في الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة
الادراكية وهي من مقولة الكيف والصورة العلمية عرض بالمعنى العام اي موجود في موضوع وتابع
للوجود الخارجي لانها متحدة مع الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فكيف وان كان جوهرا فجوهر و
اطلاق العلم على الصورة الذهنية من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الا
نسان فالعارض من قبيل الاعراض ومن مقولة الكيف والمعروض من قبيل الاعراض وتابع للوجود الخارجي ثم
بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية [illegible] موجودة
لا تنطبع [illegible] خلطا لاتحاد يا كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية وكالسمعية

وهكذا تلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضين للذات على حدة المتباينتين بحسب حقيقتيهما فتلك فان قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال لان الشك مبني على اتحاد العلم والمعلوم والجواب مبني على التغاير فهذا الجواب لا يصح على مذهب من قال بالاتحاد قلنا يكفي للمجيب الموجه مجرد الاحتمال العقلي ويجوز ان مراد القائلين بالاتحاد ان العلم لمجازيته متحد مع المعلوم لا الحقيقي وهي الحالة الادراكية فالعلم عندهم ايضا مغاير من المعلوم فيصح الجواب عندهم ايضا ونعود على تقرير الشك باعتبار المتعلق به بان التصديق ليس بعلم فضلا عن ان يكون متحدا مع المعلوم ولو سلم فالاتحاد مخصوص بالعلم التصوري دون التصديقي لا نسلم جواز هذا التعين

لان التصور والتصديق لما كانا اقساما للصورة الى حالة فكيف يكون احدهما علما والآخر غير علم او يكون احدهما متحدا مع المعلوم والآخر غير متحد معه الا ان يقال انه يلزم التسامح ايضا المقسم بان المقسم الموجود الذهني سواء كان علما او غير علم او في القسم بان المراد بالتصديق المتعلق به لا يقال ان جواب المص هذا غير صحيح لانه مبني على الحالة الادراكية والقول بالحالة لا يصح لان الحالة لا يخلو اما ان يكون منكشفا بذاته او بواسطة الصورة او بحالة اخرى فعلى الاول لا علاقة للنفس مع الحالة الادراكية الا علاقة النعتية وفي هذه العلاقة الحالة والصورة متساويان فما انكشاف الحالة بذاته والصورة بواسطة الحالة تحكم محض وعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم الدور لان الحالة منكشف بالصورة بدله بالحالة لانا نقول الحالة نور لذاته فظاهر بذاته ومظهر لغيره بخلاف الصورة لانها مكدرة لكونها مأخوذة عن المكدر لا يقال ان النور هو الوجود والعدم هي الظلمة ووجود الحالة والصورة كلاهما مستفادان من الجاعل فكيف يكون الحالة منكشفا بذاته وهو مبدأ الانكشاف في الغير دون الصورة لانا نقول يجوز ان يجعل الجاعل وجود بعض الاشياء مبدأ الانكشاف دون بعض الآخر ونظيره في المحسوسات الشمس لان الجاعل جعل وجودها مبدأ الانكشاف الاشياء عند الباصرة دون البعض الآخر بدله فان قيل ان نسبة التزدد الى المص غير صحيح لان القول بالحالة الادراكية كما وقع عن المص كذلك وقع من العلامة القوشجي وبعض المتكلمين قلنا كلام المص ناطق على ان الاذعان كيفية ادراكية وكذلك الشك والوهم كيفيتان ادراكيتان تصوريتان وهما نوعان من العلم اعني الحالة الادراكية ولا يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد وهو ما ذهب اليه احد لان المتأخرين جعلوا التصور والتصديق اقساما من الصورة الى الحالة دون

الحالة

الحالة الادراكية وجعلوا هما متحدين بالنوع والقدماء لم يجعلوا التصديق قسما من العلم بل جعلوه من لواحق الادراك عندهم فالقول بالحالة الادراكية المنقسمة الى التصور الساذج والاذعان اختيار الغير الجامع لم في زمان واحد على متعلق واحد مما تفرد به الواحد المص قوله لذاته واحدة ايضا في الحالتين كالنوم واليقظة فان قيل لا نسلم انهما عارضان لذات واحدة في الحالتين بل في حالة واحدة كما في القضية المقبولة فان الاذعان المتعلق بالنسبة وتصور تلك النسبة ايضا متعلق بها في حالة واحدة قلنا هذه العبارة بالنسبة الى الشك والاذعان لا بالنسبة الى مطلق التصور لان مطلق التصور يجامع مع التصديق وقيل ان مطلق التصور لا يجامع ايضا مع التصديق لان التصور منشأ للانكشاف الشيء والتصديق ايضا منشأ فيلزم التوارد في حالة واحدة وهذا المكابرة وضعف هذا الجواب ايضا كما ترى لان تصور الاذعان في حالة الحكم بين لا سترة فيه فان قيل لا نسلم انهما لا يتعلقان بمتعلق واحد لانا اذا تصورنا كنه التصديق فيقال له التصديق ومتصور وتصور ونحو هذه الاشياء عليه ومعنى الاتعلق ليس الا الحمل لان المحمول له متعلق بالموضوع قلنا ان التصديق انما يحمل على ذلك المتصور بالحمل الاولي والتصور والمتصور انما يحمل عليه بالحمل الشائع المتعارف ومعنى التباين انهما نوعان لا يحملان على شيء واحد بنحو واحد فان قيل لا نسلم ان الحالة الادراكية علم الشيء لان الصورة الى حالة من ذلك الشيء علم به فلو كانت الحالة ايضا علما به لكان الشيء يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلنا ان الصورة ليست بعلم بل هي من قبيل المعلوم فهي منكشفة بالحالة بالذات وذو الصورة منكشفة بواسطة الصورة فالعلم علم الصورة علما حضوريا وعلى ذي الصورة حصوليا وهذا مراد من قال ان العلم الحضوري علم حقيقي يعني معلومه منكشف بالذات والحصولي غير حقيقي اي معلومه بالتبع لان الحصولي غير حقيقي بمعنى انه لا ينتفي بانتفاء المعلوم وهو امر خارجي كما قيل والحق ان العلم نفس وجود العالم المجرد وليس النور زائدا عليه لان النور هو الوجود فالعلم نور في العالم وهو وجوده يتجلى به الاشياء بحضورها لديه اما بهوياتها العينية كما في الحضوري او بصورة

تعريفهم

مساوية لكافة الحصول ووجود المعلوم شرط للانكشاف ووجود الواجب الا الوجدانات
فهو في الحقيقة علم فالعلم في الحقيقة الواجب لذاته وظاهر لذاته ومظهر لغيره وليس الكل
من كل منهما بديهيا او الا فان [illegible] مستغن عن النظر بهذه المقدمة لاثبات الاحتياج الى
المنطق بان يقال بعض التصورات بديهي وبعضها نظري وبعض التصديقات بديهي وبعضها
نظري وفي النظري لابد من النظر وليس كل النظر صوابا والا لما وقع الخطأ فلابد من قا
نون عاصم عن الخطأ في الانظار التصورية فهو فن التصورات ومن قانون آخر عاصم عن الخطأ
في الانظار التصديقية فهو فن التصديقات فائدة ان ذكر الطرفين مستدرك لان احدهما كاف
في المطلوب قلنا لابد قبل الخوض في البرهان من تحرير المطلوب والمطلوب لا يحصل الا بذكرهما اذا
المطلوب نفي بداهة كل التصورات وكذا نفي نظارته وهكذا المطلوب نفي بداهة كل التصديقات
وكذا نفي نظارته وهذا المطلوب لا يحصل الا بذكر الطرفين فلو ذكر احدهما ويقال وليس كل منهما
بديهيا فهذا القول لا يحصل اما ان يكون كليا او افراديا فان كان الاول فيكون المعنى ح وليس طبيعتهما
بديهيا فرفع الطبيعة لا يحصل المطلوب اذ يجوز ان يكون الافراد كلها بديهيا وان لم يكن الطبيعة بدي
هية وان كان الثاني فيكون المعنى وليس كل افرادهما بديهيا فهذا رفع الموجبة الكلية وهذا
ايضا لا يحصل المطلوب اذ يجوز ان يكون التصورات كلها بديهية والتصديقات كلها نظرية او
بعضها بديهيا وبعضها نظريا او يكون التصديقات كلها بديهية والتصورات كلها نظرية او
وبعضها بديهيا وبعضها نظريا قلنا في هذا المقام دعويين نفي بداهة كل التصورات وكذلك
التصديقات لكن جمع المص في عبارة واحدة اختصارا لاشتراكهما في الدليل وكذا في قوله ولا كل
نظريا متوقفا على النظر فيه اشارة الى تعريف النظري فالتصور النظري ما يتوقف على النظر كتصور
الملك والروح وكذا التصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم وفيه ان التصديق البديهي
قد يحتاج الى النظر فانه بعض ما يكون تصور الطرفين والنسبة بالكسب فلا في جزم العقل بالنسبة
بينهما وح لا يكون تعريف التصديق البديهي جامعا ولا تعريف التصديق النظري مانعا وقيل في جوابه
ان تعريف التصديق البديهي مختلف فيه كما ان تعريف التصديق مختلف فيه لكن [illegible] الامام عبارة عن [illegible]

التصورات

١٢ الادراكات

البداهة والنظارة

التصورات الثلاثة او الاربعة فبداهة الا يكون ببداهة جميع الادراكات فبداهة التصديق
نظري عنده وعند الحكيم مبنيا على نفس الحكم والحكم فيه بديهي فهذا التصديق بديهي عنده واحتياجه
الى النظر بالواسطة لا ينافي استغناءه عنه بالذات والمعتبر في البديهي عدم الاحتياج بالذات
ويمكن ان يقال هاهنا ان المشهور في تعريف البديهي والنظري ان النظري ما يتوقف حصوله على النظر
والبديهي ما لا يتوقف عليه فان قيل ان تعريف النظري لا يصدق على فرد من افراده لان صاحب
القوة القدسية يحصل المطالب كلها بغير النظر بل بالحدس فلا يوجد التوقف على النظر لان التوقف معناه
لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف وهاهنا ليس كذلك لان النظري يحصل بدون النظر قلنا ان العلم الواحد
قد يحصل بالشخص بعينه على الآخر فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالنظر نظريا وبدونه بديهيا لكن هذا
الجواب مبني على ان البداهة والنظارة من صفات العلم وليس كذلك بل هما من صفات المعلوم لان البدا
هة والنظارة من صفات ما يترتب على النظر اولا وبالذات والمترتب عليه اولا وبالذات انما
هو الشيء من حيث هو الا ان يقال ان المترتب على النظر اولا وبالذات العلم لان المقصود بالنظر
والبداهة والنظارة من صفات ما يكون مقصودا بالنظر وايضا المفيد لشيء قوام الشيء
احق بقوله بها والجاعل لما سائر العلل من الشرائط والمعدات فيستند اليها نحو الوجود فا
ذا بلغ استعداد الشيء الى كماله باجتماع العلل جميع الشرائط الفائضة الوجود من
الفياض والنظر من المعدات الذهنية فالمستند اليه خصوص نحو الوجود الذهني والشيء باعتبار
الوجود الذهني هو المعلوم فيكونان من صفات العلم وقيل في جوابه عن الثاني يجوز ان يكون
الشيء باعتبار الوجود الذهني معلوما لان المعلوم ايضا وجود ذهني وهي مرتبة من حيث هي
لكن هذا لا يصح لان المرتبة من حيث هي متأخرة عن العلم وتابعة له غير صالحة للمعلومية بالذات
ثم والحق ان البداهة والنظارة من صفات المعلوم لان البداهة عبارة عن الاجلائية المغنية عن
النظر والنظارة عبارة عن الاخفائية المحوجة الى النظر وهما حالتان للشيء في نفسه قبل قيام
بالذهن وما يجاب عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان العلم مقصود بالنظر بل المقصود به معلومية

الحقائق اجمالا او تفصيلا بحيث في التصورات والعقود والنفس الامرية في التصديقات لا تحصيلا
لحقائق العلمية كما قاله المعترض ومن الثاني ان ما حيث هي على قسمين مقدم على العلم ومؤخر عنه
والمؤخر عنه لان في طرف الحلال والتعرية فتابع العلم هو الثاني والمرتب على النظر هو الاول و

قيل في الجواب عن اصل السوال ان للتوقف معنيين معنى [illegible] لولاه لامتنع والآخر معنى وجد
فوجد وهي العلاقة المصححة لدخول الفاء التعقيبية يعني اذا وجد النظر فوجد النظر وهو ط
لتوقف بهذا المعنى لا ينافي حصول النظر به بالحدس لكن هذا الجواب لا يصح لانه مبني على جواز التوا
رد العلل المستقلة على معلول واحد على سبيل التبادل وان لم يكن مبنيا على ذلك وكان العلل واحد فـ
فتوقف المعلول على العلة الواحدة بمعنى لولاه لامتنع لا بمعنى وجد فوجد والتوارد باطل بجميع انحائه
فهذا ايضا باطل في اعلم ان التوارد على ثلاثة اقسام على سبيل الاجتماع وهو عبارة عن ورود العلل
الكثيرة المستقلة على معلول واحد معا وهو باطل لانه يستلزم انتفاء العلة وعلى سبيل التعاقب وهو عبا
رة عن ورود العلل المستقلة على معلول واحد بان يراد الواحد ثم يراد الآخر بعد الاول وهذا
ايضا باطل لان تاثير الثاني لا يخلو اما ان يكون في حال الوجود فهو تحصيل الحاصل او في حال العدم
بعد وجوده بالاول فيلزم اعادة المعدوم والكل باطل وعلى سبيل التبادل وهو عبارة عن
امكان ورود العلل المستقلة على معلول واحد وبعد ورود احدهما لا يجوز ورود الآخر و
هذا جائز عند بعض الاجلة الراجح واحق عند المحقق الهروي انه باطل لان العلية في الواقع القدر
المشترك والخصوصيات ملغاة عن العلية لانه لو كان للخصوصيات مدخل وكان للشيء علتان فاذا فرض
وجود احدهما وعدم الآخر فالمعلوم لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان الاول
فيلزم الترجيح بلا مرجح لتحقق علة العدم اذ كما ان وجود العلة علة لوجود المعلول كذلك عدم العلة
علة لعدمه بل هو ترجيح المرجوح لان العدم الاولى ممكن غير محتاج الى التاثير بل يكفي فيه عدم
المؤثر في الوجود وان كان الثاني فايضا كذلك لتحقق علة الوجود واجاب عن هذا الاستدلال
لان القائلون بالتوارد بان المعلول موجود ولا نسلم ان علة العدم متحققة اذ كما ان علة وجود

المعلول

المعلول وجود احدهما لا على التعيين كذلك علته عدم احدهما لا على التعيين الذي هو على حكم المو
ضوع القضية الطبيعية وهو ينتفي بانتفاء مصداق احدهما ومصداق احدهما موجود وكذا
لا علة لعدم المعلول عدم احدهما على التعيين فالمراد بالمعين هو الذي هو المؤثر في الوجود وهو الموجود
وايضا ان هذا الاستدلال مبني على ان التوقف بمعنى لولاه لامتنع والقائلون بالتوارد ذهبوا الى ان التو
قف بمعنى وجد فوجد وقال المجوز للتوارد فرق بين هذين الوجهين اما في رد الاول فلان المعلول فلا
العلل وان شئت فالظاهر خيال الظلال غير جائز فاذا كان المعلول موجودا و[illegible] علته معدوما فالحج
ان هذه العلة المعدومة ليست علة في الواقع والا يكون المعلول موجودا عند عدمها واما في رد الثاني فلان
الترتيب الى لولاه لامتنع لان المعلول لا يترتب وجودا وعدما الا على ما يمتنع وجوده بدونه نهاية ان المعلول
فلا يتعلق النظر عن ذهن الفلا بالا وقيل في الجواب عن اصل السوال انه بديهي بالنسبة الى الواجد و
نظري بالنسبة الى الفاقد وفي حق الفاقد التوقف على النظر موجود بمعنى لولاه لامتنع سواء كان البدا
هة والنظارة من صفات العلم او المعلوم لكن هذا الجواب مبني على ان البداهة والنظارة يختلفان
باختلاف الاشخاص والاوقات والامر ليس كذلك لانهما حالتان في الشيء من حيث هو ولا يختلفان
باختلاف الاشخاص والاوقات وايضا امكان القوة القدسية متحقق في حق كل شخص فكيف يتحقق
التوقف في حق الفاقد وقيل في الجواب جاز ان يكون خصوصية مزاج بعض الاشخاص آبيا عن قبول
القوة القدسية فيثبت التوقف ورد ذلك بان المؤثر في المواد المواد بالنظر الى الذات والذات
ليس آبيا عن قبولها الا ان يقال ان المواد معتبرة بالنظر الى الذات اذ الحكم بالاقلية حال الغير
وهيئة بلا حظ حال الغير وهما الواجد والفاقد وقيل في الجواب عن اصل السوال انه بديهي با
لنظر الى الواجد ونظري بالنظر الى الفاقد بما هو فاقد ابدا بشرط الفقدان فالتوقف على النظر
ثابت في حق الفاقد بشرط الفقدان ان يندفع الاعتراض ولا يختلف البداهة والنظارة باختلاف
الاشخاص والاوقات كما يختلف على الجواب الاول وفي الجواب ان المعلوم على قسمين احدهما
ما يحصل بالنظر وقد يحصل بدونه والآخر ما يحصل بدونه النظر دائما فالاول نظري والثاني بديهي

لا يقال كيف يكون الاول نظريا مع ان حصوله لا يتوقف على النظر لانه قد يوجد بدونه كما قال انتفا
لانا نقول ان الحصول بالنظر غير من الحصول بغير النظر والحصول بدونه غير من الحصول به وما
بالنظر
لحصول لا يمكن ان يتاتى بدونه والمعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول
المطلق فحاصل تعريف النظري ان لا يكون مطلق حصوله موقوفا على النظر اي يكون فرد من حصوله
موقوفا عليه وحاصل تعريف البديهي ان لا يكون شيء من حصوله موقوفا عليه وفي القسم الاول
مطلق الحصول موقوف على النظر فيكون نظريا وفي الثاني لا يتوقف شيء من حصوله لانه موقوف على
النظر فيكون بديهيا ومن هذا التحقيق يعلم ان تحقق البداهة على البساطة والنظارية على التركيب
فالبسائط بديهية والمركبات نظرية يعني امكان الشيء بواسطة في العلم فهو نظري والا فهو بديهي
فان قيل لما كانت المركبات نظرية فاذا فرضنا الماهية المركبة بحيث يحصل جميع افرادها الا
نسانا بغير النظر فهو نظري مع انه لا يصدق عليه تعريف النظري اذ لا يتوقف عليه شيء من
حصوله على النظر قلت الحصول الماخوذ في تعريف النظري اعم من ان يكون محققا او مقدرا
فجاز لنا ان نفرض فردا يكون فاقد القوة القدسية فيكون حصوله المقدر موقوفا على النظر
وان لم يكن حصوله المحقق موقوفا عليه فان قيل يلزم التنافي بين كلامي المحشي لانه قال في
الحاشية الجلالية ان المعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول والتوقف بمعنى لولاه لامتنع
والترتب راجع الى لولاه لامتنع وقال في الحاشية الكبرى ان المعتبر في تعريف النظري
الحصول المطلق ومطلق الحصول كلاهما والتوقف بمعنى لو وجد فوجد قلنا ان المذكور
في حاشية الكبرى مماشاة مع القوم والقوم يكون على جواز التوارد فلهذا جعل التوقف بمعنى الترتب
والترتب حكم طبيعة النظري يستند الى الفرد ايضا فلهذا اعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق
ومطلق الحصول وانما كانت الترتب حكم الطبيعة لان الا يرجع الترتب الى هذه الشرطية
ان وجد النظر فوجد النظري وهذه الشرطية صادقة بالنظر الى طبيعة النظري قبل ترتبها على
النظر بالفعل والمذكور في الحاشية الجلالية مختاره والتوارد عنده باطل فلهذا جعل التوقف

بمعنى

بمعنى لولاه لامتنع ورجع الترتب اليه فالتوقف بهذا المعنى حكم الحصول الخاص اي الحصول
المترتب على النظر بالفعل وحكم الخواص لا يستند الى الطبيعة فلهذا جعل المعتبر مطلق الحصول في تعر
يف النظري ومن هذا التحقيق يعلم ان الحدسيات نظريات فان قيل لما كانت الحدسيات نظرية
فلا يتم الاستدلال القوم بابطال نظارة كل التصورات والتصديقات باستلزامه للدور
او التسلسل اذ يجوز ان يكون كلها نظرية ولا يلزم الدور والتسلسل لجواز ان يكون السلسلة
منتهية الى النظري الذي يحصل بالحدس قلنا ان هذا الاستدلال جدلي غير تام عندنا وان
تم فهو بالنسبة الى الغافلين عما هو فاقد في حقه لا ينتهي السلسلة الى الحدس فتمسك ولا
تكن من الغافلين فان قيل ان المراد بالبداهة والنظارة اما بالوجه او بالكنه او اعم
منهما فان كان الاول فلا نسلم انه لو كان كل التصورات والتصديقات بديهيا فيلزم الاستغنا
الباطل عن النظر لان استغنا لنا ثابت في وجوه الاشياء كلها لان الوجوه كلها بديهية
وان كان الثاني فلا نسلم بلزوم الدور والتسلسل ممنوع لانه يجوز ان يكون السلسلة منتهية الى الوجه
فلا يلزم الدور والتسلسل على نظرية الكنوه كلها وان كان الثالث فيرد عليه ما يرد على كل وا
حد منهما لان الاعم لا يتحقق الا في ضمن الاخص قلنا مرادنا الاعم ولا يلزم من عدم تحققه
الا في الاخص في ضمن الاخص عدم ارادة الاعم الا في ضمن الاخص في هو المعنى وليس جميع الكنوه والو
جوه للتصورات والتصديقات بديهيا والا يلزم الاستغنا الذي هو باطل ولا نظريا والا
لدار او تسلسل ان الدور في اللغة گرد شدن گويند وفي الاصطلاح توقف كل واحد من الشيئين
على الاخر وما قيل انه توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء منقوض بالدور اللازم والاحتمال عنه
الدور الواحد دوران فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين كان في الدور كل واحد من الشيئين
بالقياس الى نفسه موقوف عليه للموقوف عليه بل بمراتب غير متناهية فان الدور يستلزم التسلسل
وبيان استلزام الدور للتسلسل انه اذا كان آ موقوفا على ب و ب موقوفا على آ فيكون آ موقوفا
على نفس آ وانما قلنا مما وقفنا انه في نفس الامر الادرك ان الموقوف عليه غير الموقوف فيكون آ

بلد
فلزوم م

غير نفسه أ فالكتابي ان نفس الشيء بعين ذلك الشيء فيكون نفسي أ عين آ وفي عين آ الدور ثابت مع ب فيعني نفسه آ ايضا يثبت الدور مع ب فنقول نفسي آ موقوف على ب وب موقوف على نفسي آ فيكون نفسي آ على نفس نفسي آ قلنا مقدمتان هاهنا احديهما ان في نفس الامر وهكذا فيلزم الامور الغير المتناهية

فان قيل لا نسلم ان الدور يستلزم التسلسل المحال فان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

قلنا انا لا نعني بلزوم التسلسل المحال بل لزوم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين بل بمراتب وهذا في نفسه محال فان قيل بهذه المقدمة ان الموقوف عليه غير الموقوف فانه ان كان هاهنا دقة في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور فان في الدور الموقوف عين الموقوف عليه ولو سلم انها هاهنا دقة على تقدير الدور فليعض بجامع مع قوله ان نفس الشيء عينه وايضا ان جهة توقف آ على ب اما ان يكون عين جهة كون آ موقوفا عليه لب او غيره فان كان الاول فيلزم الدور لكن لا يلزم التسلسل لانه لا يتحقق الامور هاهنا وان كان الثاني فلا يلزم الدور ولا يلزم التسلسل لتغاير الجهة اجيب عنه بانه ليس المراد بالجهة الذاهبة الى عدم النهاية الجهات المتقدمة على كون آ موقوفا وموقوفا عليه بل الاعتبارات اللاحقة عن كون آ موقوفا وموقوفا عليه يعني اذا كان آ بجهة الموقوف فيه موقوفا عليه فبعد ذلك يثبت له صفة الموقوفية والموقوف عليهية فيثبت الامور والجواب عن الاول مبني على تمهيد مقدمة وهي انه لو تحقق الدور في نفس الامر لصار مجامعا مع كل ما يتحقق في نفس الامر وبعض الامور الواقعة فيه هذه المقدمة ان الموقوف عليه غير الموقوف وايضا بعض الامور الواقعة فيه هذه المقدمة ان نفس الشيء عينه فلو تحقق الدور في نفس الامر لصار مجامعا لهاتين المقدمتين فبعد التمهيد نقول انه صدق هذه المقدمة ان الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فيجوز ان يكون هذه المقدمة مجامعا مع قوله الا نفس آ عين آ فان قيل ان هذه القضية شرطية ولا بد فيها من ان يكون التالي منافيا للمقدم وهاهنا منافي قلنا ان هذه اتفاقية عامة والكافي فيها تحقق التالي في نفس الامر وان كان منافيا للمقدم او تسلسل عطف على قوله الدور وفيه انه لا يمكن الاستدلال بقوله لزم

الدور

نظرية ايضا

الدور او التسلسل على ابطال نظرية الكل اذ على تقدير الكل القضايا التي ذكرتم في بيان الاستدلال لا بد ان يكون نظرية والجواب ان هذه المقدمات وتصوراتها امور معلومة بلا شبهة نعم يلزم من معلوميتها انه لا يكون جميع التصورات والتصديقات نظرية في الواقع وهي مؤيدة للمطلوب ايضا ربما يراد آخر رد على التقسيم وهو ان مورد القسمة على ما دل عليه اما ضروري واما نظري فانه ان كان نظريا فلا يشتمل الضروري وان كان ضروريا فلا يشتمل النظري فلا يكون مورد القسمة شاملا للقسمين اجيب عنه لا نسلم ان هذا القياس منتج فان الكبرى في كلية الكبرى على جزئيات العلم وهو مورد القسمة مفهوم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط لا يقال ان الصغرى موجبة فعلية والكبرى كلية فكيف لا ينتج انه في الشكل الاول مع حصول الشرائط لانا نقول ان هذه الشرائط كافية اذا كانت تلك المقدمات من القضايا المتعارفة اعني ما يكون محمولها صادقا على الموضوع صدق الكلي على الجزئيات والصغرى هاهنا ليست منها لان محمولها عين الموضوع ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولو سلم انه ينتج فلم قلتم انه لو كان نظريا لم يشتمل الضروري وهو بالعكس لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن ضروريا باعتبار بعض الافراد ونظريا باعتبار بعض آخر يعني مورد القسمة طبيعة العلم وهي ضرورية في ضمن فرد حصل بدون النظر ونظرية في ضمن فرد حصل بالنظر فان قيل اذا كانت الطبيعة متصفة بالضرورية والنظرية كما ذكرتم لم تصدق نتيجة المقدمتين منفصلة حقيقية والمفروض خلافه قلنا ان بطلان الانفصال الحقيقي انما يلزم لو كان اتصاف الطبيعة بكلا الوصفين في ضمن فرد واحد وليس كذلك بل اتصافه بوصف في ضمن فرد وبوصف آخر في ضمن فرد آخر لا يقال ان تلك الطبيعة من حيث هي محل واحد وقد اجتمع فيها الوصفان لانا نقول ان جمع الوصفين محال في طبيعة واحدة اذا كانت في فرد واحد وهاهنا ليس كذلك بل الوصفان في فردين ثم اعلم ان التسلسل عبارة عن ترتب امور غير متناهية واقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا يكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او يكون مجتمعة والاول هو التسلسل في الحوادث اليومية كحدوث زيد في يوم وحدوث ابيه قبله وهكذا الى غير النهاية في جانب الماضي فهذه الحوادث لا نهاية لها في جانب الماضي عند الحكماء غير مجتمعة في الوجود والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبعي وهو التسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي وهو التسلسل في الاجسام والمقادير او لم يكن هناك ترتب

وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها باطل عند المتكلمين دون الاول
والرابع عند الحكماء لعدم انتظام برهان التطبيق فيهما على زعمهم والمقام جرى على اثر المتكلمين
ولهذا اختار البرهان الاعم لابطاله وهو باطل ولم يتعرض لبطلان الدور لانه مستلزم للتسلسل
فابطال التسلسل ابطال له لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل اه حاصله ان الامور ا
لغير المتناهية باطلة لانها لو وجدت لكانت معروضة للعدد
والعدد الغير المتناهي باطل لان كل عدد قابل للتضعيف فاذا
ضعفنا ذلك العدد فعدد التضعيف ازيد من عدد الاصل اه قوله
في اشارة الى الاعتراض وهو انا لا نسلم تضعيف العدد الغير المتناهي
لان التضعيف انضمام مثل الشيء الى الشيء وذلك يجري في المتناهي
ولو سلم تضعيف العدد الغير المتناهي فلا نسلم زيادة عدد التضعيف
على عدد الاصل لان الزيادة والنقصان من عوارض الكم باعتبار التناهي
وتعين المقدار قلنا المراد بالتضعيف التضعيف الاجمالي العقلي وزيا
دة عدد التضعيف على عدد الاصل بديهي والانكار عنه مكابرة وقيل في
طريق التضعيف انا اذا فرضنا سلسلة الوحدات الغير المتناهية
واخذنا منها سلسلة الاثنينيات وهي ايضا غير متناهية فيجب ان
يكون وحدات السلسلة الاولى ضعفا لاحاد جملة الثانية
وعدد التضعيف ازيد من عدد الاصل الى آخره وقال المصنف في
حاشية المنهية ان البرهان التضعيف يبطل الامور الغير المتنا
هية مطلقا ويجري فيها سواء كان مرتبا او غير مرتب
مجتمعة او غير مجتمعة لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر ما سلفه كالحوادث اليومية او منشأ
انتزاعه كالاجزاء الغير المتناهية للبعد الغير المتناهية المقدار ولا يجري في المراتب الاعداد
لانها غير موجودة بنفسها واما باعتبار المعدودات فهي متناهية واما عدم تناهيها
بمعنى انها غير واقفة عند حد لانها من الامور الانتزاعية ولا يتحقق هذا البرهان بالبيان علا

بل

بل انا نفرض الشيء الاول والمحقق الى الوفاق فان قيل اه هذا البرهان ليس بمثبت للمدعى لان المدعى
بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا والبرهان يبطل الامور الغير المتناهية المادية لا
لانه مبني على عروض العدد وهو يقتضي الكثرة وهي تقتضي الطبيعة المشتركة وهي لا تثبت
الا في الماديات لان المجردات كل واحد منها نوع منحصر في فرد قلنا ان الفرق ثابت بين
الكثرة بحسب المصداق وبين الكثرة بحسب الاجزاء والعدد يقتضي الكثرة مطلقا والكثرة بحسب
الاجزاء متحققة في المجردات ولهذا اثبتوا العقول لعشرة وكثيرة على ان مجموع اجزائها كل
والطبيعة المشتركة انما هي ضرورية في الكثرة بحسب المصداق دون الاجزاء لانا لا
نسلم ان الكثرة بحسب الاجزاء متحققة في المجردات لان الكلية والجزئية من عوارض
الكم اولا وبالذات وانما يعرضها لسائر الامور ثانيا وبالعرض والكم ههنا منتف وهو
العدد وهو يقتضي الكثرة وهي تقتضي الطبيعة المشتركة وهي ليست متحققة في المجردات
لانا نقول ان الطبيعة المشتركة اعم من ان تكون ذاتية او عرضية والثاني موجود
ههنا وهو مفهوم لفظ العقل وقيل انه يستدل ببرهان التضايف بانه

اذا رفع سلسلة العلل والمعلولات الى عدم النهاية كانت المعلولات زائدة منها
للعلل بواحد وهو المعلول الاخير لانه معلول فقط واما ما فوقه فهو معلول وعلة معًا
لان العلة والمعلول متكافئان ولو زيادة احد المتكافئين على الآخر محال فيه نظر وهو انه
مقتضى التكافؤ ان يكونا بان لكل واحد من المتكافئين متكافئ آخر وذلك محقق في
صورة التكافؤ فان المتكافئ لمعلولية المعلول الاخير هي علية علته التي هي واقعة في المرتبة
الفوقانية وكذلك المتكافئ لمعلولية تلك المرتبة علية علتها التي الواقعة في المرتبة الثا
لثة وهكذا الى غير النهاية وفيه انه اخذ معلولية المرتبة الفوقانية مع علتها
وهما ليسا بمتكافئين لا يمكن الا زيادة المعلول لان على العلل عند البرهان لان المعلول
الاخير معلول فقط بخلاف ما فوقه فانه معلول وعلة لانا نقول ان الزيادة مسلم اذا
لم يعتبر المتكافئان متكافئين واما اذا اعتبر فلا زيادة لما ذكرنا لا يمكن ان يعد المساواة
عدد احد المتكافئين على الآخر نقول ان عدد المعلولات زائد على عدد العلل لان المعلول الاخير
معلول فقط بخلاف ما فوقه وان نقدر على تعين لانا نقول ان
زيادة البداية عدد المعلولات بالمتكافئين اذا اخذ
لم يكن متكافئين

بل مساواتهما

اخذ متكافئين فالزيادة ممنوعة وهذا البرهان مختص بالعلل والمعلولات وقد
يستدل ببرهان الحيثيات بانه يلزم كل حيثية وحيثية اخرى امورًا متناهية فالمجموع
ايضًا متناهية لكن هذا البرهان لا يتم لان حكم كلي الافرادي مغاير من حكم كلي المجموعي
فيجوز ان يكون بين كل حيثية وحيثية اخرى متناهية والمجموع غير متناهية لان الواحد اذا
حصل بمراتب غير متناهية فيكون الحاصل غير متناهي فضلا عن ان يكون الامور الكثيرة حاصلة
بمراتب غير متناهية وقد يستدل ببرهان التنصيف بان كل عدد قابل للتنصيف فاذا نصفنا
العدد فالعدد الكل زائد على عدد النصف وزيادة الزائد يكون بعد انصرام
جميع آحاد المزيد عليه الى آخره وقد يستدل ببرهان التطبيق بانا اذا فرضنا سلسلة
اولها آ وثانيها ب وثالثها ج وفرضنا سلسلة اخرى اولها ب وثانيها ج و
ثالثها د فالاولى زائدة بواحدة ثم نطبق آحاد الزائدة بآحاد الناقصة فلو كان
بازاء كل واحد من آحاد الزائدة آحاد الناقصة فلم يكن الزائدة زائدة والناقصة ناقصة
والا فالناقصة متناهية كما عرفت فالزائدة ايضًا كذلك لان الزائدة زائدة على الناقصة
بقدر المتناهي والزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناهي ولا يعلم التصور من التصديق
وبالعكس هذه المقدمة غير مذكورة في اكثر الكتب لكنها محتاج اليها اذ الخصم ان يقول
لا نسلم ان على تقدير نظارة الكل يلزم الدور والتسلسل اذ يجوز ان يكون التصورات
كلها نظرية والتصديقات كلها بديهية او بعضها بديهية وبعضها نظرية وتكون
سلسلة الاكتساب منتهية الى التصديق البديهي فرد عليه المص بقوله ولا يعلم
التصور آه يعني ان نظارة الكل على تقدير استلزام النظرية الدور والتسلسل
موقوف على مقدمتين احديهما ما ذكرها المص بقوله ولا يعلم آه والاخرى ما ذكرها
المحشي الزاهد بقوله في الحاشية الجلالية في قوله على ما هو المشهور لان المعرف
مقول قال هذا الدليل لا يثبت المدعى لان الدليل يكون مركبا من المقدمتين وهذه
مقدمة اخرى واحدة وبانضمامها بالمقدمة الثانية لا يحصل القياس المنتج لعدم
الحد الاوسط قلنا هذا القياس مركب من المقدمتين احديهما مذكورة وهي الصغرى

فان قيل

قلنا

والكبرى محذوفة اعني قوله ولا شيء من المقول بتصديق او لا شيء من التصديق بمقول فينتج
لا شيء من المعرف بتصديق وهذا غير مقصود لنا لان المقصود نفي المعرف من التصديق
لا نفي التصديق من المعرف فهذه القضية كلية سالبة تنعكس كنفسها الى قوله لا شيء
من التصديق بمعرف فالكبرى مغنية عن الذكر والبيان فان قيل لا نسلم ان الكبرى نقل
مغنية عن الذكر والبيان بل هي ممنوعة لان التصديق مقول على نفسه وافراده قلنا
في الجواب ان التصديق غير مقول لانه متعلق بالقضية وهي غير مستقلة فيكون التصديق غير مستقل
وفي الحمل لابد من الاستقلال لكن هذا الجواب مبني على اتحاد التصديق مع القضية واما
اذا كان التصديق اذعانا فلا يلزم من عدم استقلال القضية عدم استقلال التصديق
لانه كيفية لاحقة والحق ان التصديق غير مقول يحمل على التصور لان المقول اما ذاتي
للموضوع او عرضي له والتصديق ليس بذاتي للتصور ولا عرضي له واما اثبات الصغرى
فبان الغرض من الكاسب التصوري افادة التصور بالكنه او بالوجه وهذا يحصل
بالذاتي والعرضي وكلاهما محمولان وفي هذه العبارة اشارة الى ان المعرف المذكور
في عبارة المتن عبارة عن الكاسب والا فيجوز ان يكون التصديق كاسبا للتصور ولا
يكون معرفا لان الكاسب اعم من المعرف لان الحجة كاسب وليس بمعرف والتصور
متساوي النسبة وكبرى هذا القياس ايضا محذوفة يعني ان التصور متساوي النسبة لوجود التصديق
وعدمه ولا شيء من متساوي النسبة لوجود الشيء وعدمه علة مرجحة لذلك الشيء فلا يكون
التصور علة مرجحة لوجود التصديق وهذا مراد الشيخ ره بقوله يمكن ان ينتقل الذهن
من معنى واحد مفرد الى التصديق بوجود الشيء لان حكم وجود هذا المعنى وعدمه ليس
حكما واحدا في ايقاع التصديق وعدمه بان يكون التصديق واقعا سواء كان ذلك
المعنى موجودا او معدوما فلا يكون لذلك المعنى دخل في ايقاع التصديق لانه موقع
التصديق علته ولا يكون الشيء علة لشيء في حالتي الوجود والعدم فلا بد من القيام
الوجود في نفسه دون حالة العدم كذلك فيكون معنى مركبا فاعترض المحقق الدواني عليه بان فاعترض
هذا الدليل بجميع مقدماته يجري في افادة التصور لنفسه والا لما تخلف عنه وايضا

يجوز

للتصديق مع قطع النظر عن التصديق بثبوته
قلنا يجوز ان يكون وجود هذا المعنى في الذهن علة
الوجود في الذهن كما في افادة التصور لنفسه قلنا مراد الشيخ ان اثر التصور مجرد تمثل
الشيء في الذهن والارتسام فيه مع قطع النظر عن كونه حقا او باطلا مطابقا او غيره واثر التصديق ثبوت
الشيء للشيء من حيث انه حكاية عن الغير ومطابق لما في نفس الامر او غير مطابق له فلما كان بين اثريهما منافاة
فلا يكون احدهما علة للآخر لان المناسبة الذاتية ضرورية بين العلة والمعلول والا يكون كل شيء علة
لكل شيء وقال المحشي الزاهد في عدم اكتساب احدهما من الآخر هاهنا تاملا مبنيا على ثلث مقدمات الاولى ان العلة لا
يكون الا وجود الشيء بناء على ما قال الشيخ وكل ما هو علة الشيء لا يكون الا وجود الشيء بناء على ما قال المشائيون
من ان الاثر هو الذات بالجعل لا خلط الماهية بالوجود والثانية ان علة الشيء يجب ان يكون متحققة في ذلك الظرف
اذ المعدوم لا يكون علة لشيء والثالثة ان التصور من الموجودات الخارجية والتصديق من المجردات الذهنية اذ المعلوم
التصوري نفس التصور بل هو عرض صالح للمعلولية فالمعلوم التصوري الهيئة التركيبية وهي حصول الصورة القائمة
فالتصور بالذهن وهي من الموجودات الخارجية والمعلوم التصديقي ليس كذلك اذ هو لا يصلح للمعلولية لانه من الحقائق التصورية بل المعلوم فيه
قلت هو نسبة الحمل الموجودة في التصديق من الموجودات الذهنية فان قيل ان التصديق لا يخلو اما باعتبار ما من حيث هو هو فهو معلوم بالعلم
لا يقال او باعتبار من حيث القيام فهو من الموجودات الخارجية قلنا ان في التصديق شيئين احدهما هو نسبة الحمل وهو موجودة الذهن والآخر
لان ثبوت هذا الحكم الذهني فالمعلوم التصديقي هو الاول ووجوده ذهني والخارجي هو الثاني لا يقال ان الواجب علة للصور الذهنية
لا يقال لانا نقول موجود في الذهن فالعلة في ظرف والمعلول في ظرف آخر لانا نقول انه علة الاذهان الذي هو مبدء النسبة
سائر الاوصاف والامكنة الى الواجب لا يقال انه على الافلاك علة مع انه ذهني لانا نقول ان عدم المانع كاشف عن الموجود
لا يقال لانا نقول لا يقال ان القيد معدوم مع انه موجود في ظرف الاتصاف لانه موقوف عليه وجوده وعدمه لانا نقول ان كلا منا في المبادي
لا يقال لانا نقول والمعدومة المبادي البعيدة لا يقال ان الغاية علة مع انها موجودة في الذهن والمعلول في الخارج لانا نقول ان الغاية
من المبادي البعيدة لانها باعث على فاعلية الفاعل والمقدمة الثانية حدوث النفس يعني ابطال النظرية مطلقا تقرير
استلزامها الدور والتسلسل موقوف على حدوث النفس اذ على تقدير قدمها لا يلزم الاستحالة لان تلك الامور
فان قيل غير مجتمعة واما على تقدير حدوث النفس لو كان الكل نظريا يلزم تحصيل الامور الغير المتناهية في زمان متناه وهو
كما ترى فان قيل لما كان التوقف ثابتا بهذين المقدمتين فلم لم يتعرض المص الى المقدمة الثانية وتعرض الى الاولى فقط
قلت قلنا ان التوقف بالمقدمة الاخيرة مشهور لا تحقيقي اذ التحقيق لو كان النفس قديما يكون كلها نظرية فافهم

[illegible]

يلزم تحصيل العلوم الغير المتناهية في زمان متناه اذ لو كان الكل نظريا لا يمكن حصول شيء ما
الاشياء بالكنه واذا لم يمكن حصول شيء من الاشياء بالكنه لم يمكن حصول شيء من الاشياء
بالوجه اما اثبات الملازمة الاولى فلان التصور الشيء بالكنه موقوف على تصور ذلك الشيء
بالوجه والا يلزم توجه الذهن الى المجهول المطلق فيصرف الزمان اولا من الازل الى حين معين
في تحصيل الوجه وبعد تحصيل الوجه يثبت الشروع في تحصيل الكنه ومبادي الكنه ايضا غير متناهية
فاذا ادعى رجل ان لنا حصل كنه الشيء فيلزم تحصيل العلوم الغير المتناهية في زمان متناه
ويكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين احدهما وقت ابتداء تحصيل الوجه وهو مبدؤه
والاخر وقت الدعوى وهو منتهاه واما اثبات الملازمة الثانية فهو ان الوجه كنه من
الكنوه فلما لم يحصل كنها لم يحصل وجها ما لا يقال ان امتناع حصول الكنه مبني على حصول
الوجه بناء على الملازمة الاولى والوجه كنه من الكنوه فامتناع الكنه مبني على حصول الكنه
وايضا امتناع الوجه مبني على امتناع الكنه وامتناع الكنه مبني على حصول الوجه هذا دور لانا نقول
ان امتناع الكنه مبني على حصول الوجه اذا لوحظ الوجه بلحاظ الوجهية والوجه كنه من الكنوه اذا
لوحظ بلحاظ الكنهية وايضا امتناع الوجه مبني على امتناع الكنه اذا لوحظ الوجه بلحاظ الكنهية
وامتناع الكنه مبني على حصول الوجه اذا لوحظ الوجه بلحاظ الوجهية لا يقال لا نسلم انه اذا لم يمكن
تصور شيء من الاشياء بالكنه لم يتصور شيء من الاشياء بالوجه لان الوجه في التصور بالوجه
متصور بكنه الشيء والتصور بكنه الشيء غير مسبوق بتصور ذلك الشيء بوجه آخر فالكلام في امتناع
التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم وان قيل ان الكنه في التصور بالكنه ايضا
متصور بكنه الشيء وهو غير مسبوق بتصور ذلك الشيء بوجه آخر فينبغي ان يحصل الكنه ايضا قلنا
ان الكنه وان كان متصورا بكنه الشيء لكن ذا الكنه متصور بالكنه وهو مسبوق بتصور ذلك
الشيء بوجه آخر لا يقال ان هذا الكلام يجري في الوجه ايضا بان الوجه وان كان متصورا بكنه الشيء
لكن ذا الوجه متصور بالوجه والتصور بالوجه مسبوق على تصور ذلك الشيء بوجه آخر فلم يحصل
الوجه ايضا قلنا ان التصور بالوجه ممتنع اذا كان قصديا واختياريا وهذا من مبادي الفعل
الفعل الاختياري وهو التصور بالكنه ومبادي الاختياري غير اختياري فلذا حصل الوجه

ولم يحصل

ولم يحصل الكنه ولا يقال ان القول بحصول الوجه بعينه قول بحصول الكنه لان الوجه كنه من الكنوه
لانا نقول الكنه ايضا ممتنع اذا كان اختياريا وهذا انما الوجه باعتبار الكنهية غير اختياري
فالحاصل ان التصور الاختياري ممتنع فيهما وغير الاختياري جائز فيهما لا يقال فعلى هذا
لا يصح قوله ان الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم
لانا نقول هذا الكلام بالنسبة الى تحصيل التصور بالكنه لكن هذا العذر انما يجوز في موضع السكوت
وهذا موضع النفي لا يقال يجوز ان يكون مبادي الوجه بعينه مبادي الكنه فاذا حصل الوجه حصل
الكنه قلنا قد اشتبه عليه الفرق بين التصور بالوجه وهو ان المرآة والمرئي متحدان بالذات في
الاول ومتغايران بالاعتبار وفي الثاني بالعكس مع المبدأ الواحد لا يكون مشتركا بين الشيئين لا يقال
ان الجنس مثلا مبدأ واحد مع انه مشترك بين الحد التام والرسم التام لانا نقول المراد بالمبدأ
هو المبدأ التام وهذا جزؤه ولما كان ابطال النظرية الكل على تقدير استلزام الدور والتسلسل
موقوفا على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وعلى حدوث النفس على ما هو المشهور
فالاولى ان يدعى البداهة في المطلوب اولا لان هذا الاستدلال راجع الى دعوى البداهة في المطلوب
آخرا لانك قلت وليس الكل بديهيا والا فات مستغنى عن النظر وهو باطل فيكون الاحتياج حقا وهذا
بعينه دعوى نظرية بعض العلوم وايضا قلت ولا نظريا والا لدار او تسلسل يعني لو كان الكل نظريا
يلزم الدور والتسلسل فالمفهوم ان جميع مقدمات الدليل ويستفسر عن اطرافها فالحاصل بمعنى دعوى
البداهة في مقدمات الدليل وفي اطرافه وهذا بعينه دعوى بداهة بعض العلوم لا يقال لما كان
هذا الاستدلال موقوفا على بداهة المقدمات فيلزم المصادرة على المطلوب وان قيل لا نسلم المصادرة
اذ هي توقف الدليل على المدعى وههنا ليس كذلك لان المدعى قضية جزئية وهي قوله بعض العلوم بديهي
وهذه القضايا في المقدمات شخصية وهي قوله هذه المقدمات بديهية قلنا المراد بالمصادرة شبيه
المصادرة وهو توقف الدليل على مقدمة تكون مساوية للمطلوب في عدم التسليم وههنا كذلك لان
بداهة هذه المقدمات مساوية لبداهة بعض العلوم في عدم التسليم اذ القائل على نظرية الكل كيف يسلم
بداهة هذه المقدمات وشبه المصادرة ايضا باطل لانا نقول ان هذا الاستدلال موقوف على بداهتها
على بداهة المقدمات سواء كان بداهتها بالذات او بالواسطة والمراد ههنا الثاني وهو بداهة بداهتها

المقدمات ويرجع الى هذه المقدمة القضية بداهة هذه المقدمة بديهي وهذا في الواقع دعوى بداهة المطلوب

وكذا لا يتوجه المنع على المطلوب بعد اقامة البرهان لكن لا يتوجه المنع بعد دعوى بداهة المطلوب وبهذا

يندفع الاعتراض الذي يورد على المحقق الدواني ان هذا الاستدلال يرجع الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى

بداهة المطلوب لانه يرجع الى قوله بعض العلوم بديهي لا الى قوله بداهة بعض العلوم بديهي ووجه الاندفاع

ان المراد بالبداهة هي البداهة وهي راجعة الى قوله بداهة بعض العلوم بديهي فبعض كل منهما بديهي

وبعضه نظري **لا يقال** ان هذا التفريع لا يصح على ما سبق لان المستفاد من العبارة السابقة سالبة جزئية

لا القول وليس الكل من كل منهما بديهي رفع الايجاب الكلي وهو يستلزم سالبة جزئية وهي لا تستلزم الموجبة

المحصلة **لانا نقول** ان السالبة الجزئية ههنا مساوية للسالبة المعدولة لان قوله بعض العلوم ليس بضروري

مساوي لقوله بعض العلوم ليس بلا نظري وكذا قوله بعض العلوم ليس بنظري مساوي لقوله بعض العلوم ليس بلا

ضروري والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع مساوية للموجبة المحصلة والموضوع ههنا موجود

لان لنا تصورات وتصديقات والبسيط لا يكون كاسبا هذه المقدمة غير مذكورة في الشرح لكنها

لكنها محتاج اليها لان الغرض من تقسيم العلم الى البديهي والنظري اثبات الاحتياج الى المنطق والبحث عن

المادة وقواعد الصورة فالخصم ان يقول جاز ان يكون البسيط كاسبا فلا يحتاج الى قواعد الصورة لانها

يبحث في المركب فلا يكون المنطق بكلا الغرضين محتاجا اليه فرده المصنف بقوله والبسيط لا يكون كاسبا

فان قيل لا نسلم ان البسيط غير كاسب لانه يجوز التعريف بالمعاني المفردة كالفصل وحده والخاصة و

حدها **قلنا** المراد بالكاسب الكاسب المعتبر وهو ما يفيد الانضباط والبسيط لا يفيد الانضباط مثل الا

نضباط بالمركب ولهذا قال الشيخ التعريف بالبسيط نادر الخارج الا قليل ناقص اي غير كثير الاستعمال

وغير منضبط مثل الانضباط بالمركب بالتركيب او نقول المراد بالكاسب ما يفيد الاطلاع بكنه الحقيقة

وهو يحصل بالحد التام لا بجزئه او لازمه او نقول ان الكسب فعل اختياري يحصل بالمشقة ويكون

للصناعة فيه مزيد مدخل والمقصود ههنا نفي الكاسب دون المعرف فيجوز ان يكون البسيط معرفا ولا

يكون كاسبا لان المعرف اعم من الكاسب لانه اعم من ان يحصل بالمشقة او لا ويكون للصناعة

فيه مزيد مدخل او لا او نقول ان المعرف يجب ان يكون معلوما بوجه ما فالتعريف بالمركب من ذلك

الوجه والمفرد او نقول ان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة من حيث اشتمالها

على الشيء

لا يقال

فان قيل

لنا

على الذات والصفة والنسبة فكان التعريف بالمركب منها لا بالمفرد او نقول ان التعريف بالمفرد

انما يكون بالمشتق وهو اعم بحسب المفهوم فلا بد من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد مركب من معنى المشتق

والقرينة وهذه الاجوبة الثلثة لا يصح اما الاول فلان الوجه الذي علم به المطلوب اولا سابق على

التعريف فلو كان بعضه يلزم طلب المجهول المطلق وايضا لا ترتيب بين ذلك الوجه والمفرد **لا يقال**

لا نسلم انه لو دخل ذلك الوجه في المعرف فيلزم طلب المجهول المطلق لانه يجوز ان يكون المطلوب معلوما

بوجه سابق ثم انضم اليه امر آخر فيحصل الحد التام للمعرف فالمطلوب معلوم او لا بجزء التعريف وثانيا

بالكل **لانا نقول** دخول الوجه الذي علم به المطلوب اولا في الحد غير صحيح اذ لو دخل فان كان عرضيا يلزم دخول

العرضي في الحد كما يعلم الانسان اولا بالضاحك ثم بالضاحك والناطق وان كان ذاتيا فيلزم

اعتبار الجزء الواحد مرتين كما اذا علم الانسان اولا بالجسم ثم بالحيوان الناطق فيلزم اعتبار الجسم مرتين

مرة علية ومرة في ضمن الحيوان واما الثاني والثالث فلانه لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة

ولا بين المشتق والقرينة ثم اعلم ان في المشتق اقوال الاول انه مركب من الذات والوصف والنسبة

وهو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية لانهم يعبرون عن الضارب مثلا بالذات التي ثبت له الضرب

والثاني مذهب سيد السند وهو انه مركب من الوصف والنسبة والموصوف غير معتبر فيه لا عموما ولا خصوصا

اذ لو اعتبر عموما كان معنى الناطق شيء له النطق فيلزم دخول العرض العام في الفصل ولو اعتبر خصوصا

لانقلبت مادة الامكان بالضرورة في ثبوت الضاحك للانسان لان ثبوت الضاحك للانسان ممكن ولو اعتبر

الموصوف خصوصا كان معنى الضاحك انسان له الضحك وثبوت الانسان للانسان ضروري **لا يقال** ان الموصوف

معتبر عموما في المشتق العرفي وخصوصا في المشتق الذاتي فلا استحالة كما لا يخفى **لانا نقول** لا فرق بين

الذات والوصف في المشتق فاما في الكل معتبر عموما او خصوصا وكل واحد منهما محذور وقد رد على هذا

بان الموصوف معتبر فيه عموما ولا يلزم دخول العرض العام في الفصل بل يلزم تعبير الفصل لان مفهوم الناطق مثلا

تعبير عن الفصل لا عين الفصل او معتبر خصوصا ولا يلزم الانقلاب لان فيه ذهول عن القيد اذ ثبوت

الانسان للانسان ضروري لا الانسان الضاحك له والثالث الاحتراز عن دخول الموصوف والقول بدخول النسبة

مستبعد على السيد والحق عند استاذ الاساتذة ان النسبة ايضا غير معتبرة فيه كالموصوف فاما معنى المشتق

كما ذهب اليه المحقق الدواني او مع اعتبار الانتزاعي كما ذهب اليه المحشي والقول بالتركيب من الوصف

لانا نقول

لا نسلم

لا يقال

لانا نقول

والنسبة عنده بالقياس الى التعبير والعنوان دون المعبر والمعنون لان النسبة داخل في التعبير عنده
لا في المعبر والمعنون ولان والقول بدخول العرض العام في الفصل بالنظر الى المشهور في المشهور
لا فرق بين تعقل الفصل وعينه والقول بالانقلاب بالنظر الى الوجدان شاهد على ان ثبوت الضاحك
بجميع اجزائه للانسان ممكن ولو دخل الموصوف خصوصاً في الضاحك لكان ثبوته باعتبار
بعض اجزائه ضروريا والثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني وهو انه معنى بسيط والموصوف
غير داخل فيه لا عموما ولا خصوصا لكان معنى الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولا خفاء فيه
والا لكان معنى الثوب الابيض الثوب الثوب الابيض فيلزم التكرار في الموصوف وايضا لا يكون معنى
المشتق واحدا عند [illegible] لا يقال لا نسلم ان معنى المشتق كذلك بل المعنى الثوب الشيء الذي له البياض
لانا نقول ان المبادي مربوطة بالموصوف بكلمة الذي والا على البياض ليس الا الابيض فلا يكون المعنى
الثوب الشيء الابيض والنسبة الغير معتبرة لانه يعبر بالفارسية عن الاسود والابيض بسياه وسفيد
لا يقال ان سياه وسفيد في العجمية كالاسود والابيض في العربية فالاختلاف الواقع فيهما
بعينه اختلاف في سياه وسفيد لانا نقول ان العجم لا يعبرون عن المركب بالبسيط فهو انه بسيط
وايضا المقصود ههنا اخراج النسبة فلو كانت داخلة لكانوا يعبرون بسياه وسفيد هست لانه دال
على النسبة في العجمي كلمة هست ونيست فالمشتق عنده عين المبدأ ولا مغايرة بين المبدأ والمشتق
الا بالاعتبار فاذا اخذ الابيض بشرط لا شيء كان عرضا ومبدأ ومحمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا
بشرط شيء كان عرضيا ومشتقا ومحمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط شيء كان عين المحل فان قيل لما كان
الفرق بين المبدأ والمشتق بالاعتبار فينبغي ان يحمل الابيض على البياض القائم بالثوب فيقال البياض قائم
بالثوب الابيض لان المشتق ماخوذ لا بشرط شيء وهو محمول على اخويه مع ان الحمل ههنا لا يصح لان مناط
حمل المشتق قيام المبدأ اما حقيقة وهو فيما اذا كان بين المبدأ وما قام به مغايرة كما بين الجسم والبياض
واما حكما وهو فيما [illegible] القيام بالغير وههنا القيام بكلا القسمين منتف اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان البياض قائم بالثوب قلنا ان مناط حمل المشتق قيام المبدأ في الحمل بالمواطاة لا في الحمل بالاشتقاق وحمل لا بشرط شيء
على اخويه ذاتي فيصح حمل الابيض على البياض القائم بالثوب حملا ذاتيا والمشتق بالدليل هو الحمل العرضي والرابع
ما ذهب اليه المحقق الزاهد وهو ان المشتق معنى بسيط ينتزعه العقل من الموصوف بالنظر الى الوصف القائم به

فالموصوف

فالموصوف والنسبة كل منهما ليس عينه ولا داخلا فيه بل الموصوف منتزع عنه والوصف منشأ الانتزاع وهو
يصدق على الموصوف صدقا مواطئا فيقال زيد ضارب وربما يصدق على الوصف فيقال الوجود موجود وعلى النسبة
فيقال النسبة الوجود موجود فلابد من ترتيب امور لاكتساب التي [illegible] الترتيب في اللغة وضع كل شيء في مرتبته
وفي الاصطلاح جعل امور متعددة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليها ويكون لبعضها نسبة التقدم والتأخر
الى البعض والتأليف كذلك الجمل سواء كان لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر او لا فهو اعم من الترتيب
لا يقال ان الفرق في مرتبته لا يخلو اما راجع الى الاول او الى الثاني فعلى الاول يكون المعنى وضع كل شيء في مرتبته
جميع الاشياء وهذا كذلك وعلى الثاني وضع كل شيء في مرتبته فيحصل وهذا اعم منه لانا نقول ان الضمير راجع
الى الشيء الذي يتعلق به الوضع وهو النظر والفكر وهما مترادفان لا ملاحظة فيه لحركة معنى في النظر
دون الفكر فان قيل فعلى هذا يكون بينهما مغايرة لان النظر هو الفكر [illegible] قلنا دخول الملاحظة في التعبير والمعنى
دون المعبر والمعنون ثم اعلم ان في الفكر والنظر اختلافا بين المتقدمين والمتأخرين فهما عند المتقدمين
يصدق حدهما على ثلاثة معان الاول حركة النفس في المعقولات وهذا خاصة الانسان والمقابل
له التخيل وهو حركة النفس في المحسوسات والثاني مجموع الحركتين التدريجيتين والمقابل له الحدس
وهو مجموع الانتقالين الدفعيين والثالث الحركة الاولى والمقابل له الضرورة وعليه بناء النظرية
وهذه المقابلة اتفاقية واما المتأخرون ففسروا النظر بلازم الحركة الثانية اعني الترتيب يرد على مذهب
المتأخرين اعتراضات الاول انه يلزم الواسطة بين الضروري والنظري فيما اذا تحققت الحركة الاولى
وانتفت الثانية فهذا القسم ليس بضروري لان الضرورة مقابل الحركة الاولى وهي متحققة وليس
بنظري لان النظري لازم للحركة الثانية وهي منتفية قلنا هذا القسم ضروري والنقل الضروري
خمسة مشاهدات ومجربات ومتواترات وحدسيات وقضايا اللحي قياساتها معها و
هذا القسم ليس منها قلنا هذا القسم من الحدسيات والنقل الحدسي ما يكون الحركتان فيه دفعيتين
قلنا نقل الحدسي مما يكون الحركة الثانية فيه دفعية سواء كانت الاولى ايضا كذلك او لا فهذا [illegible]
مشترك الورود على المتأخر والمتقدم لان عند المتقدم النظر مجموع الحركتين التدريجيتين فاذا تحققت
الحركة الاولى متحققة والثانية منتفية يلزم الواسطة بينهما قلنا لما كان هذا القسم ضروريا فيلزم
المقابلة بين الضروري والحركة الاولى وهذه المقابلة اتفاقية فان قيل [illegible] هذه المقابلة

فان قيل

كذلك مقابلة الصاعد بالهابط فان الحركة الاولى حركة من المطلوب الى المبادي فهذه هي
الحركة حركة الصعود لانها انتقال من المعلول الى العلة والحركة الثانية من المبادي الى المطلوب
فهذه حركة الهبوط لانها انتقال من العلة الى المعلول لكن يرد عليه ان مقابلة جميع افراد الفكر
بالحركة الاولى لا يكون على نهج واحد والآخر في الثاني انه يلزم كون الشيء الواحد ضروريا ونظريا
فيما اذا انتفت الحركة الاولى وتحققت الحركة الثانية فانه ضروري لان الفكر المقابل للحركة الاولى
وهي منتفية ونظري لان النظر لازم للحركة الثانية وهي موجودة قلنا هذا القسم ضروري لكنه
لعدم شهرته وندرة وجوده لا يسمى باسمه فمناط البداهة على انتفاء احد الحركتين ومناط
النظرية على تحقق مجموعهما والحق ان مبنى البداهة على عدم الواسطة في العلم ومبنى النظرية
على وجودها فعلم كل حقيقة مركبة اجزائه نظري فيكون التصور بالكنه مختصا بالنظريات **فان قيل**
لا نسلم انه مختص بالنظريات لان تصور الجزئيات بواسطة النوع تصور بالكنه مع انه يكتفى عليه
قلنا هذا ليس تصورا للحقيقة بل مجرد الاحضار والالتفات لان النوع لا يقع معرفا
للجزئيات **فان قيل** انه يقال في تعريف الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق **قلنا** ان الانسان
جنس بالنسبة الى الافراد الصنفية وان كان نوعا بالنسبة الى الافراد الشخصية **فان قيل** ما كان تعريف
النظر عند المتأخرين ترتيب الصور فدخل في الحدس اذ في الحدس ايضا للمبادي مرتبة **قلنا** المراد
المراد بالترتيب هو الترتيب الاختياري وفي الحدس غير اختياري وان هذه الاختيارية الغاية يعني
قوله للاكتساب لان الاكتساب فعل اختياري وفي تعريف المتأخرين للنظر اشارة الى العلل الاربعة اذ
للترتيب علة صورية والامور المرتبة علة مادية والمرتب بالكسر علة فاعلية والاكتساب علة غائية والتعريف
بالعلل معناه التعريف بالامور التي فيها اشارة الى العلل لا انه تعريف بنفس العلل لان العلل لا يحمل على الشيء
والمعرف محمول على الشيء فما اورد على تعريف النظر للمتأخرين انه التعريف بالعلل المؤدية اذ الترتيب
فيه واه يعلم من هذا التعريف ان للنفس في حالة الفكر تأثيرا وفعلا لان الترتيب فعل المرتب بالكسر
والامر ليس كذلك بل للنفس قبول الصور في تلك الحالة فقد نقل هذا التعريف صاحب التهذيب وقال
النظر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وههنا تمسك هو طلب به سقراط وهو اسم الحكيم

فان قيل — فان قيل — قلنا — هو فان قيل — قلنا

من حكماء اليونان الذي هو من اساتذة افلاطون وتلامذة فيثاغورس والمشهور في خاتمة من غلب عليه هو
فقد افتضح وهو مشهور بالمخالفة من اليونانيين لانه موحد وهم يعبدون الاصنام ثم شهدوا عليه بالقتل
فاقتص منه اثنا عشر الاف تلامذته وكان واحد من تلامذته حاشيا خاطبه بهذا الاعتراض وهذا الاعتراض
مختص بالتصورات ولا يجري في التصديقات اذ المقصود فيها هو الاذعان بالحقيقة دون معلومية الاشياء
حتى يقال ان المطلوب اما معلوم او مجهول الخ فاجاب عنه المعلم الاول بانا نطلب ذا الوجهين ولا يلزم منه
امتناع طلب ذي الوجهين لكن هذا الجواب لا يجدي لانه بناء على ان في التعريف تصورين والامر ليس كذلك بل في التعريف
تصور واحد وهو صورة للمعرِّف بالكسر اولا وبالذات وصورة للمعرَّف ثانيا وبالعرض على خلاف ما هو المقصود
والالتفات من اين المطلوب بالامر الثالث فالمقصود من التعريف تصور للمعرَّف بالفتح وهو صورة المعرِّف بالكسر
على وجه شاهد تلك الصورة ذلك المعرف المفصل واما المعرف الاجمالي كالانسان المجمل مثلا فلا يحصل
وان حصل يحصل بلا كسب ولا يترتب على النظر لان الكنه الاجمالية كانها بديهية وليس كل ترتيب
مفيدا دفع لما يقال انه يجوز ان يكون كل ترتيب مفيدا فلا حاجة الى المنطق ولا طبعيا ومن ثم ترى
الآراء متناقضة دفع لما يقال انه يجوز ان تكون الفطرة كافية في الترتيب الصحيح يعني يكون الانسان مخلوقا بجبلة
يحصل من طبيعته الترتيب الصحيح فلا حاجة الى المنطق وحاصل الدفع ان الطبيعة ليست كافية في الترتيب
الصحيح الا لم يكن بين الآراء تناقض وهو بينهما ثابت لان البعض قائل بقدم العالم والبعض بحدوثه **فان قيل**
لا نسلم ان الطبيعة ليست كافية بل كافية بشرط رعايته وعدم الاهمال **قلنا** لو كانت الطبيعة كافية
وخصوصية المزاج مانعة عن الكفاية **فان قيل** لو كان خصوصية المزاج مانعة فيلزم اجتماع المتنافيين
في شخص واحد لان الطبيعة تقتضي الكفاية ومزاجه يقتضي اللاكفاية فيجتمع الكفاية واللاكفاية
قلنا ربما كانت الطبيعة مقتضية لشيء وخصوصيته مانعة كقبول الخرق والالتيام لان طبيعة
الجسم الطبيعي مقتضية له والصورة النوعية الفلكية مانعة عنه **قلنا** المراد بالكفاية الطبيعة واقتضائها
ان تكون الطبيعة علة تامة لذلك الشيء وطبيعة الجسم الطبيعي ليست بعلة تامة للخرق والالتيام بل موقوفة
على عدم المانع فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ وفيه وهو المنطق **فان قيل** لا نسلم ان المنطق

فان قيل — قلنا — قلنا — فان قيل — قلنا

قانون بل قوانين **قلنا** القانون جنس يشتمل الواحد والكثير لان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده والقانون في اللغة السريانية مسطر الكتاب وفي الاصطلاح اسم قضية كلية يستنبط منها احكام جزئيات الموضوع بانضمام الصغرى سهلة الوصول كما يقال كل فاعل مرفوع لان بضم قوله زيد في ضرب زيد فاعل ينتج قوله فزيد مرفوع **فان قيل** لا نسلم ان المنطق قانون بل قوانينه عاصم بالنسبة بعصوم بنفسه لان بعضهم قالوا انه ضرورية تنعكس الى الاوهمية وقيل الى الحكمة وقيل الى المنطقية فكيف يكون عاصما **قلنا** ان القواعد المنطقية على ثلثة اقسام ضرورية ونظرية لا يقع الخطاء فيها ونظرية يقع الخطاء فيها والمنطق عاصم بالنسبة الى القسمين الاول يعني المنطق باعتبار هذين القسمين عاصم عن الخطاء في سائر العلوم **فان قيل** فعلى هذا ذكر القسم الثالث بلا فائدة **قلنا** ان ذكر القسم الثالث لاستفادة كل ذي مذهب على مذهبه **فان قيل** لا نسلم ان المنطق عاصم عن الخطاء لان الخطاء يقع من المنطقيين كثيرا **قلنا** ان المنطق عاصم بشرط الرعاية وعدم الاهمال **فان قيل** ان الطبيعة ايضا عاصم بشرط الرعاية وعدم الاهمال فلا حاجة الى المنطق **قلنا** ان الرعاية في القواعد المنطقية ممكنة وفي الطبيعة غير ممكنة ولهذا وقع الخطاء من الانبياء عليهم السلام وموضوعه المعقولات اعلم انه لا بد من معرفة مطلق الموضوع لان موضوع المنطق خاص ومطلق الموضوع عام ومعرفة الخاص مسبوق على معرفة العام لكن يرد عليه ان هذا المشهور انما يصح لو كان العام ذاتيا للخاص وكون الخاص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان هاهنا فالاولى ان يقال لا بد من معرفة مطلق الموضوع لان التصديق بموضوعية الموضوع من المقدمة وقوله موضوعه المعقولات حقيقة فالموضوع في هذه القضية اما موضوع واما محمول ان قيل المعقولات موضوعه وتصور الموضوع والمحمول ضروري فمطلق الموضوع ما يبحث فيه العلم عن عوارضه الذاتية ثم ان هذا التعريف لا يتضح تمام الايضاح الا بعد معرفة امور ثلثة البحث والعوارض والعوارض الذاتية الغريبة فالبحث في اللغة التفحص والتفتيش كما في قوله تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض وفي الاصطلاح اثبات النسبة الخبرية بالدليل او التنبيه والعوارض جمع عارض وهو الخارج المحمول على الشيء مواطاة لا بمعنى العرض الذي هو حال في المحل وبين العرض والعرضي عموم وخصوص

خارجي كما تقدم من معرفة المواد والعوارض الذاتية ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه فيخرج عنه ان الا يكون فيه واسطة اصلا كلحوق المدرك بالانسان ومعنى لما يساويه ان يكون الواسطة في العروض او القسم الثاني من الواسطة في الثبوت لكن بشرط كون الواسطة مساوية له كلحوق التعجب بالقوة بالانسان بواسطة المتعجب بالقوة اذ الانسان والمتعجب بالقوة متساويان وكلاهما معروضان حقيقة فيحقق القسم الثاني من الواسطة في الثبوت والعوارض الغريبة ما يلحق الشيء بواسطة امر اعم كلحوق المشي بالانسان بواسطة الحيوانية او بواسطة امر اخص كلحوق الضحك بالفعل بالانسان بواسطة المتعجب بالفعل او بواسطة امر مباين كلحوق الحرارة بالماء بواسطة النار والواسطة في العوارض الغريبة اما في العروض او القسم الثالث من الواسطة في الثبوت ثم الواسطة على قسمين واسطة في الاثبات وهي الواسطة في العلم كالمعرف بالكسر بالنسبة الى المعرف بالفتح وكالحد الاوسط بالنسبة الى النتيجة وواسطة في الوجود النفس الامري وهي على قسمين في العروض وفي الثبوت لانه الواسطة لا يخلو اما ان يكون معروضا مجازا والواسطة معروضة حقيقة فهي في العروض كعروض الحركة التي الحقي السفينة بواسطتها وان كان ذو الواسطة معروضا حقيقة فهي في الثبوت وهي على قسمين لانه لا يخلو اما ان تكون سفيرا محضا فهي القسم الاول من الواسطة في الثبوت كعروض الحدوث للعالم بواسطة الواجب والثالث الواسطة ايضا معروضة حقيقة فهي القسم الثاني من الواسطة في الثبوت كعروض الوجود للعالم بواسطة الواجب وكعروض الحركة للمفتاح بواسطة اليد فالثالث في البرهان غير الذاتي في الايساغوجي لان الذاتي في الايساغوجي ما ليس بخارج او داخل والذاتي في البرهان ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وكذا العرضي في البرهان غير العرضي في قاطيغورياس لان العرضي في البرهان هو الخارج المحمول مواطاة والعرضي في قاطيغورياس هو الموجود في الموضوع وكذا الموضوع في البرهان غير موضوع في التصديقات لان موضوع في التصديقات ما يثبت له المحمول او يسلب عنه وموضوع في البرهان ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية **فان قيل** ان تعريف الموضوع صادق على نوع موضوع العلم لانه يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية للنوع ايضا كما يقال كل حيوان له قوة اللمس وكذا يصدق على العرض العام الا ان يكون مساويا للموضوع لان في العلم يبحث عن عوارضه الذاتية لذلك المساوي لان العوارض الذاتية للموضوع بعينه هي العوارض الذاتية لذلك المساوي لان تلك العوارض الثابتة عارضة للموضوع لذاته فتكون عارضة لذلك المساوي لا لاجل

الذي هو الموضوع وان كانت عارضة للموضوع لما يساويه فما يساويه لا يخلو اما ان يكون هناك المساوي
فتكون عارضة له لذاته او غيره فتكون عارضة له لما يساويه وكل واحد من الذاتية ولما يساويه
عرض ذاتي قلنا ان قيد الحيثية معتبر في الموضوع فموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه التي تلحقه
من حيث انها عوارض ذاتية للموضوع والعوارض الذاتية للانواع والعوارض الذاتية وللعوارض
الذاتية غير مبحوث عنها من حيث انها عوارض ذاتية للنوع او للعوارض الذاتية بل من حيث انها
عوارض ذاتية للموضوع فان قيل كما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية كذلك يبحث فيه عن عوارضه الغريبة
اذ في كل علم يبحث عن عوارض الذاتية للانواع كما يقال كل حيوان فله قوة اللمس او كل فلك لا يقبل الخرق
والالتيام ولذلك يبحث عن عوارض الذاتية للعوارض الذاتية ولنوع العوارض الذاتية وعوارض الا
نواع عوارض لاجل الاخص فالعوارض لاجله غريبة فقصر البحث على العوارض الذاتية لا يصح بل
فقيل في الجواب في تعريف الموضوع مسامحة والمراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
او عن عوارض الذاتية لنوع الموضوع او للعوارض الذاتية او لنوع العوارض الذاتية والشاهد على هذه
المسامحة تعريف الجميع للموضوع لانه قال موضوع الصناعة اشياء يبحث فيها عن عوارضها الذاتية
والاحوال المنسوبة اليها فذكر الاحوال المنسوبة بعد العوارض الذاتية اشارة الى العوارض الغريبة
وايضا الشاهد عليها ما قال الشيخ في تعريف المسئلة انها مسئلة العلم فقيه يكون موضوعها عين موضوع
العلم ويثبت له العوارض الذاتية كما في قوله كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي وشكل طبيعي او نوع موضوع العلم
ويثبت له العوارض الذاتية كما في قوله كل حيوان فله قوة اللمس او عرض ذاتي لموضوع العلم ويثبت له العوارض
الذاتية كما في قوله كل حركة تنطبق على الزمان او نوع العرض الذاتي ويثبت له العوارض الذاتية كما في قوله
كل حركتين مستقيمتين لابد بينهما ان يسكن والا لزم تتالي الآنات لان الوصول آني والا وصول ايضا
آني فلو لم يكن بينهما سكون يلزم المحذور لكن هذا الجواب لا يصح لانه مبني على تجويز البحث عن العوارض
الغريبة والمنطقيون اجمعوا على ان البحث عن العوارض الغريبة لا يصح اذ لا مجال لمعيار في التحصيل ان
البحث عنها لا يصح والا يلزم تداخل بعض العلوم في البعض فيدخل العلم الاعلى في الادنى لان في الاعلى يبحث
عن عوارض الموجود بما هو موجود وعوارض الجسم الطبيعي عوارض للموجود بما هو موجود وهو الجسم الطبيعي
عوارض للموجود لاجل الاخص فعلم فيه عوارض غريبة وذكر الاحوال المنسوبة بعد العوارض الذاتية تفسير

للعوارض الذاتية والمراد بالعوارض الذاتية للموضوع في تعريف المسئلة ما يشمل الموضوع بنفسه او للانواع
ما يشمل الموضوع على سبيل التقابل وقيل في الجواب معنى قولهم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية ان البحث راجع
اليها الموضوع وهو المفهوم المردد بين محمولات المسائل لان قوله كل عنصر يقبل الخرق والالتيام وقوله كل
فلك لا يقبلهما راجع الى قوله كل جسم طبيعي اما ان يقبل الخرق والالتيام او لا يقبلهما وهذا المفهوم المردد
من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي وهذا الجواب ايضا لا يصح لان المفهوم المردد امر اعتباري لا يتعلق به الغاية
الحكمية وايضا يعلم من هذا الجواب ان محمولات المسائل غير مطلوبة بالبرهان لانها عوارض غريبة وقال البعض ايضا
ان العوارض الغريبة لا تصير مطلوبة في القضايا البرهانية والوجدان شاهد على خلافه لان البرهان قائم على
محمولات هذه المسائل وقيل في الجواب انه لا حاجة الى هذين الجوابين لان العرض العوارض الذاتية
للانواع عوارض ذاتية للموضوع لصدق تعريف العرض الذاتي عليها وهو ان العرض الذاتي ما يكون شاملا
للموضوع بنفسه كالحيز الطبيعي والشكل الطبيعي او مع المقابل كاستعداد الخرق والالتيام فانه مع عدم الخرق
شامل للجسم الطبيعي والعوارض الذاتية للانواع وان لم تكن شاملة بنفسها لكنها شاملة مع المقابل
وهذا الجواب ايضا لا يصح لانه مبني على ان الاصل لا اعتراض في العارض الاخص موجب الغرابة خصوص العارض فلذا
شرط الشمول بنفسه او مع المقابل بل الاعتراض في العارض لاجل الاخص وموجب الغرابة خصوص الواسطة
وهم اجمعوا على ان البحث عن العوارض الغريبة لا يصح فالتحقيق في الجواب على المحشي ان موضوع العلم الطبيعي
الطبيعة من حيث هي باعتبار مطلق الشيء والعوارض الذاتية للانواع وان كانت عوارضا غريبة للموضوع
اذا اخذ الموضوع باعتبار الشيء المطلق لكن عوارض ذاتية للموضوع اذا اخذ الموضوع باعتبار مطلق
الشيء لان مع العام عام ومع الخاص خاص او نقول في الجواب ان موضوع العلم الطبيعي من حيث السريان
في الافراد كلا او بعضا فبعض العوارض انما يعرض لها من حيث سريانها في الافراد كلا كالحيز الطبيعي
والشكل الطبيعي وبعضها انما يعرض لها من حيث السريان في الافراد بعضا كقوة اللمس وامتناع الخرق
والالتيام والفرق بين الجوابين ان الموضوع على الجواب الاول ما هو موضوع للمهملات القدمائية وله
عوارض كثيرة بعضها لا يسري الى الافراد لكن لا يبحث عنها في العلم لان القضايا المعتبرة في العلوم محصورات
وعلى الجواب الثاني ما هو موضوع للقضية المحصورة فان قيل لما كان العارض لاجل الاخص عرضا ذاتيا فينبغي
ان يكون العارض لاجل الاعم ايضا عرضا ذاتيا لان الاتحاد من النسب المتكررة فلما كان العام متحدا مع الخاص

كان الخاص متحدا مع العام الخ قلت ان العام باعتبار الوحدة المبهمة متحد مع الخاص والخاص
باعتبار خصوصه غير متحد مع العام فقيل في تقرير الجواب ان العام باعتبار وحدته المبهمة متحد مع ايّ
خاص فعوارضه بتمامها عوارض الخاص المعين فلا يكون الخاص مع العام علاقة تامة فعوارض العام غريبة للخاص
والخاص منفصل عن سائر الفرادى وعوارضه غير متجاوزة عن العام فهي ذاتية للعام وقيل في تقرير الجواب
ان العام باعتبار وحدته المبهمة يعني باعتبار مطلق الشيء متحد مع الخاص والخاص باعتبار خصوصه منفصل
عن العام فالعام والخاص هيهنا عبارة عن الموضوع فاذا كان الموضوع عاما والواسطة خاصة فالموضوع
متحد مع الواسطة باعتبار مطلق الشيء فعوارض الخاص عوارض الموضوع واذا كان الموضوع خاصا والواسطة
عامة فالموضوع لا يختلط بالنسبة الى العام باعتبار مطلق الشيء حتى يكون متحدا معه لان الخاص يعتبر باعتبار
مطلق الشيء بالنسبة الى ما تحته لا بالنسبة الى ما هو عام منه فلهذا لا يصح هذا الجواب في العارض الاجل الاعم
وتفصيل المقام ان مدار البحث على ان لا يكون البحث خارجا عن الموضوع ومتعلقاته في المسائل فقد يكون موضوع
المسئلة عين موضوع العلم وثبت له العوارض الذاتية او نوع موضوع العلم وثبت له العوارض الذاتية او ثبت
لهذا النوع ما هو عارض له لاجل الاعم لكن بشرط ان لا يكون ذلك الاعم في عمومه متجاوزا عن موضوع العلم كما في قول
الفقهاء كل مسكر حرام فموضوع الفقه فعل المكلف وشرب المسكر نوع فعله وثبت له الحرمة باعتبار
كونه مسكرا وكون الشيء مسكرا عام من شرب المسكر لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف كما لا يخفى او يكون
موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم وثبت له العوارض الذاتية او ثبت له ما هو عارض له بواسطة امر اعم
لكن بذلك الشرط كقولنا كل حركة تنقسم الى ما لا نهاية فالانقسام الى غير النهاية انما يعرض له بواسطة الاتصال
وهو اعم من الحركة لكنه لا يتجاوز عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي فان قيل ان الاتصال اعم من الجسم الطبيعي ايضا
لانه عارض الى الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي قلنا هذه المذكورات غير متجاوزة عن الجسم الوجود
لان الزمان مقدار الحركة والحركة عارضة للجسم وكذا الخط والسطح وعدمها متجاوز عن الموضوع اعم من ان يكون باعتبار
الوجود او المصداق وهيهنا يوجد الاول وان لم يوجد الثاني ثم اعلم ان في موضوع المنطق خلاف فذهب
المتقدمون الى ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية وهي ما يكون ظرف عروضه الذهن ولا يكون الفرد
في الخارج محاذيا له فان قيل ان الوجود من المعقولات الثانية مع ان فرده موجود في الخارج وهو الواجب تعالى
قلنا ان الواجب من فرد الوجود الحقيقي وما هو من المعقولات الثانية هو الوجود المصدري

لا الحقيقي

لا الحقيقي فان قيل ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانوية مع ان ظرف عروضه الخارج لا الذهن
قلت انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بنحو من التحليل ينتزع منه الوجود ويصفه به فان قيل
ان الوجود من المعقولات الثانوية مع ان افراده موجودة في الخارج قلنا ان افراده الحقيقية حصصه
وهي امور اعتبارية موجودة في الذهن لا في الخارج والموجودات الخارجية افراد اعتبارية له والمراد
بقولهم لا يكون في الخارج فرد محاذ له ان لا يكون في الخارج شيء يحمل عليه حملا اوليا او ذاتيا والوجود
انما يحمل على الموجودات الخارجية بالحمل العرضي فان قيل ان بعضا من المعقولات الثالثة الوجوب والوجود
والامكان والشيئية مع انها لا يبحث في المنطق بل في العلم الالهي فيلزم تداخل العلوم اي العلم الاعلى في الادنى
قلنا ان المعقولات الثانوية على قسمين قسم ما يكون ظرف عروضه الذهن والوجود الذهني شرط
شرط لعروضه كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وقسم يكون ظرف عروضه فقط به والخصوصية الذهنية
فقط دون الخارج كالوجوب والوجود والامكان والشيئية وفي هذا القسم يكون الوجود الذهني للمعروض شرطا
لعروضه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود اذ لو كان الوجود الذهني شرطا لعروض الوجود يلزم تقدم
الوجود على نفسه او يلزم كون المتقدم متاخرا او بالعكس كما في الامكان اذ الامكان مقدم على الوجود فلو كان
الوجود الذهني شرطا لعروض الامكان لزم الخلف وموضوع المنطق هو القسم الاول دون الثاني
ولذا لا يبحث عنها في المنطق بل هو موضوع الحكمة الالهي فان قيل يلزم التدافع بين كلامي المحشي
لانه قال في الحاشية الكبرى ان المنعقد من المعقولات الثانوية كلها هي القضايا الذهنية وقال
في منهية تلك الحاشية ان المنعقد من القسم هي القضايا الذهنية ومن القسم الثاني القضايا الحقيقية
قلنا ان مراده في الحاشية ان المعتبر في القضايا الذهنية ظرف الوجود والاتصاف وهو
الذهن في المعقولات فالمنعقد منها هي القضايا الذهنية ومراده في المنهية ان المعتبر في القضا
يا الذهنية هو المطابق والمصداق في القسم الاول خصوص نحو الوجود الذهني فلذا انعقد
القضايا الذهنية وفي القسم الثاني نفس الامر المتقررة فلذا كان المنعقد منها القضايا الحقيقية لان العلم
الاول قال ان المحكي عنه بالاحوال التي تكون مختصة بالشيء خصوص نحو الوجود المنفرد عن مغايرتها
تقابلها يعني ان الموصوف بالموضوعية تكون ممتازا عن الموصوف بالمحمولية وكذا في الذاتية والعرضية
وذلك لا يتيسر الا ما يكون في ظرف الخلط والتعرية فيكون المصداق في القسم الاول خصوص الوجود الذهني
بخلاف القسم الثاني فان المصداق فيه نفس الحقيقة المتقررة فان الوجوب بضرورة الوجود

والامكان بسلب الضرورة عن الطرفين والوجود لتقرر الشيء والشيئية يرادف الوجود ولا دخل للظرف الخارجي
والذهني فينعقد منها القضايا الحقيقية وذلك يبطل ظن من قال ان موضوع المنطق هي المعلومات التصورية
والتصديقية دون المعقولات الثانوية لان في شرح المواقف يبحث عن نفس المعقولات الثانوية كما
يقال الحيوان جنس والناطق فصل وموضوع العلم مسلم الثبوت وموضوع عنه لا يبحث عنه واجاب عنه شارح
المطالع ان المراد بالبحث عنه لا يبحث بحلول اما ان يكون معرفا فهذا ليس يبحث بل البحث
ثبوت الشيء للشيء او يكون اثبات لاشيء كما ثبتنا الجنس للحيوان والفصل للناطق فهذا ليس بمسئلة المنطق
وذكرها في المنطق على سبيل المبدئية لكن هذا الجواب لا يصح لان قولنا الناطق اما جنس او فصل مسئلة
المنطق مع ان المحمول فيها نفس المعقول الثاني وهو الجنس او الفصل الحق في الجواب ان يقال ان البحث
عن المعقولات الثانوية ليس من حيث انها معقولات ثانوية بل من حيث انها احوال المعقول الثاني
الآخر وهو الحمل مثلا وهو من احوال المعرف وهو ايضا معقول والمراد بها المعقول الثاني حال لا يحمل وانما
في المرتبة الثانية او الثالثة فصاعدا فلا يرد ان الجنس والفصل ليسا بمعقولات ثانية بل هما معقولات ثالثة
هذا وقد ذهب المتأخرين ان المراد بالمعلومات التصورية والتصديقية لا يخلو اما مفهوما او ما صدقا
فعلى الاول يلزم البحث عن العوارض عن العوارض الغريبة لان هذا المفهوم اي معلوم تصوري او معلوم

عم
الرجيح آخر
ثالث قيل يجوز ان يكون موضوع المنطق
علي الماهيات التصورية بخصوصه او التصديقية بخصوصه كذلك يكون مخصوص
بحث عن سائر الاحكام المعرفات قلنا ان القيود المخصوصة لا يخلو الا ان يكون جعل المعقولات
عن المعقول الى التفصيل التفصيلي واما الثانوية والا فعلى الاول جعل المعقولات
الثانوية موضوع المنطق اولى من جعل موضوع المعلومات وعلى الثاني يلزم البحث عن سائر
المعقولات ولا يبحث اعني الاطلاع عليها بدليل التنافي ان الا ان موضوع المنطق المعقولات
التصورية والتصديقية فيلزم جعل الموضوع نفس مسئلة المنطق لانه قول الاكثر موصلا
الكتب

قلت ... [illegible]
الناطق وغير من الحدود ومعرفاتها والاحكام الواردة على موضوعاتها سارية الى الفصل كوجوب والامكان

الاولى
عم

في الكنه والمعرف يفيد تصور المعرف والشكل الاول يفيد المطالب الاربعة من
المعلومات التصديقية وجعل الموضوع نفس المسئلة لا يصح لان الموضوع مسلم
الثبوت والمسئلة مبحوث عنها والجواب ان المعلومات التصديقية على قسمين احد
هما ما يكون الايصال عارضا لها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث والآخر ما
يكون الايصال جزء منها اليه او لها دخل في الايصال فموضوع المنطق هو القسم
الاول والمسائل هو القسم الثاني فان قيل ان المسائل التي يكون الايصال جزء انها
اليه معروض الايصال كما يقال هذا شكل اول وكلما الشكل الاول يفيد المطالب ا
لاربعة فهذا يفيد المطالب الاربعة فيه اعتباران فباعتبار كونها معروضة الا
يصال موضوع المنطق وباعتبار جزئية الايصال انها مسئلة والمصنف اختار مذهب المتأ
خرين ولهذا لم يقيد المعقولات بالثانوية وتفصيل المقام انه في الخارج يتوصل ببعض
الاشياء الى البعض كما يتوصل بايقاد النار الى الاحراق كذلك يتوصل في الذهن ببعض
الاشياء الى البعض كما يتوصل بالمعرف بالكسر الى المعرف بالفتح وبالحجة الى النتيجة فلا
بد من علاقة ذاتية بين الكاسب والمكتسب والا يكون كل شيء كاسبا لكل شيء والعلم بالمناسبة
المخصوصة بين كل كاسب ومكتسب متعذر بل ممتنع فلا بد من قانون فاخذوا عوارض الا
شياء في الذهن التي تعرض لها في الذهن وجعلوا تلك العوارض عنوانا لموضوعات المسائل و
حكموا على تلك المسائل بحيث تكون سارية الى المعقولات الاولى فقالوا الحد موصل الى الكنه او كل
جنس ذاتي فالجنسية والجنسية من عوارض الاشياء في الذهن فجعلوها عنوانا لموضوع المسئلة
والحكم بالايصال والذاتية عليها سارية الى الحيوان الناطق والحيوان من حيث الايصال الى ال
تصور والتصديق ان حيثية الايصال قيد للموضوع وقيود انه مسلم الثبوت ويفرغ عنه
لا يجوز البحث عنها مع ان في المنطق يبحث عن نفس الايصال كما يقال الحد موصل ان قيل
الموضوع حيثية الايصال والمحمول الايصال بالفعل لكن هذا الجواب لا يصح لان الحيثية مضافة الى الا

والامكان سلب الضرورة من الطرفين والوجود تقرر الشيء والشيئية يرادف الوجود ولا دخل للظرف الخارجي
والذهني لينعقد منها القضايا الحقيقية وذي بلند خرون الا انه موضوع المنطق هي المعلومات التصورية
والتصديقية دون المعقولات الثانوية لان في شرح المواقف يبحث عن نفس المعقولات الثانوية كما
يقال الحيوان جنس والناطق فصل وموضوع العلم مسلم الثبوت وموضوع عنه لا يبحث عنه واجاب عنه شارح
المطالع ان المراد بالبحث عنه الا يحمل عليه اما ان يكون معرفا له فهذا ليس ببحث بل البحث
ثبوت الشيء للشيء او يكون اثباتها للاشياء كاثبات الجنس للحيوان والفصل للناطق فهذا ليس بمسئلة المنطق
وذكرها في المنطق على سبيل المبدئية لكن هذا الجواب لا يصح لان قوله الذاتي اما جنس او فصل مسئلة
المنطق مع ان المحمول فيها نفس المعقول الثاني وهو الجنس والفصل فالحق في الجواب ان يقال ان البحث
عن المعقولات الثانوية ليس من حيث انها معقولات ثانوية بل من حيث انها من احوال المعقول الثاني
الآخر وهو الايصال مثلا وهو من احوال المفهوم وهو الذي معقول والمراد منها المعقول الثاني ما لا يكون واقعا
في المرتبة الثانية او الثالثة فصاعدا فلا يرد ان الجنس والفصل ليسا بمعقولات ثانية بل هما معقولات ثالثة
فتدبر ورد على المتاخرين ان المراد بالمعلومات التصورية والتصديقية لا يخلو اما مفهوماتها او جعل
تحتها فعلى الاول يلزم البحث عن العوارض عن لوازم الغريبة لان هذا المفهوم اي معلوم تصوري او معلوم
تصديقي عرض عام للمفهومات وهذه العوارض اعني الجنسية والفصلية انما يعرض لهذا المفهوم لكونه
امرا اخص والعوارض لاجل الاخص عوارض غريبة وان قيل ان العوارض لاجل الاخص ادرج المحشي
في العرض الذاتي كما تقدم فليلزم البحث عن العوارض الغريبة قلنا هذا التدقيق المحشي والحق
المشهور عند المتاخرين الفاظ العوارض الغريبة وعلى الثاني ينبغي ان لا يلزم البحث عن سائر الموضوعات
والحجج المذكورة في سائر الكتب وان قيل في المعارضة بالقلب بان المراد المعقولات الثانوية
لا يخلو اما ان يكون مفهوماتها فهي عرض عام للمعقولات الثانوية وهذه العوارض انما يعرض لها لكونها
امرا اخص فيلزم البحث عن العوارض الغريبة او مصداقها فينبغي ان يبحث عن الوجوب والامكان والشيئية
ومن موضوعاتها قلنا المراد بالمعقولات الثانوية مصداقها لكن بشرطين احدهما ان يكون لها دخل
في الايصال وليس للوجوب والامكان دخل في الايصال والآخر ان يكون الاحكام الواردة على تلك المصد
اقات سارية الى المعقولات الاولى كما يقال كل جنس محمول على الكثير فهذا الحكم سار الى الحيوان
الناطق وغيره من الحدود ومعرفاتها والاحكام الواردة على موضوعاتها سارية الى نفس الوجوب والامكان

الى الكنه والمعرف يفيد تصور المعرف والشكل الاول يفيد المطالب الاربعة بمن
المعلومات التصديقية وجعل الموضوع نفس المسئلة لا يصح لان الموضوع مسلم
الثبوت والمسئلة مبحوث عنها والجواب ان المعلومات التصديقية على قسمين احد
هما ما يكون الايصال عارضا لها كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث والآخر ما
يكون الايصال جزءا منها ايضا او لها دخل في الايصال فموضوع المنطق هو القسم
الاول والمسائل هو القسم الثاني فان قيل ان المسائل التي يكون الايصال جزءا لها
فيه معروض الايصال كما يقال هذا شكل اول وكل الشكل الاول يفيد المطالب ا
لاربعة فهذا يفيد المطالب الاربعة قلت فيه اعتباران فباعتبار كونها معروضة الا
يصال موضوع المنطق وباعتبار جزئية الايصال منها مسئلة والمصنف اختار مذهب المتا
خرين ولهذا لم يقيد المعقولات بالثانوية وتفصيله ان المقام انه في الخارج يتوصل ببعض
الاشياء الى البعض كما يتوصل بايقاد النار الى الاحراق كذلك يتوصل في الذهن ببعض
الاشياء الى البعض كما يتوصل بالمعرف بالكسر الى المعرف بالفتح وبالحجة الى النتيجة فلا
بد من علاقة ذاتية بين الكاسب والمكتسب والا يكون كل شيء كاسبا لكل شيء والعلم بالمناسبة
المخصوصة بين كل كاسب ومكتسب متعذر له ممتنع فلا بد من قانون فاخذوا عوارض الا
شياء في الذهن التي تعرض لها في الذهن وجعلوا تلك العوارض عنوانا لموضوعات المسائل و
حكموا على تلك المسائل بحيث يكون ساريا الى المعقولات الاولى فقالوا الحد موصل الى الكنه او كل
جنس ذاتي فالجنسية والجنسية من عوارض الاشياء في الذهن فجعلوها عنوانا لموضوع المسئلة
والحكم بالايصال والذاتية عليها سار الى الحيوان الناطق والحيوان من حيث الايصال الى ال
تصور والتصديق ان حيثية الايصال قيد للموضوع وقيود الموضوع مسلم الثبوت ومفروغ عنه
لا يجوز البحث عنها مع ان في المنطق يبحث عن نفس الايصال كما يقال الحد موصل ان قيد
الموضوع حيثية الايصال لا نفس الايصال بالفعل لكن هذا الجواب لا يصح لان الحيثية مضاف الى الا

يصال والانفصال ايضا من متممات الانفصال فكما لا يستحق مع قيد الموضوع فكذا لا يستحق من متممات القيود فالتحقيق في
الجواب ان يقال ان قيد الموضوع الاتصال الكلي والمحمول الاتصال الجزئي قلت ان هذه الحيثية لا تخلو اما
اطلاقية او تقييدية او تعليلية والكل باطل اما الكل الاول فلان في الاطلاقية يكون ما بعدها عين ما قبلها وهنا
ليس كذلك واما الاخران فلانه لو كان علة لكان لحوق هذه العوارض بالمعقولات الثانوية بعلة الاتصال والعلة
والامر ليس كذلك بل هذه العوارض تلحق بها بدون الاتصال ولو كان قيدا يلزم ان تكون هذه العوارض مطلقة
بالمعقولات الثانوية التي تكون مقيدة بقيد الاتصال مثلا الجنسية انما يعرض للحيوان اذا تقيد به والامر
ليس كذلك وايضا لو كان علة لكان تتمة العلة الفاعلية ولو كان قيدا لكان تتمة العلة القابلية فالحق ان الغا
على انها يعرض لها هذه العوارض بعلة الاتصال او ان هذه المعقولات لا تقيد هذه العوارض الا بعلة ا
لاتصال وهذا كما ترى قلنا ان هذه الحيثية تعليلية لكن ليست بعلة في نفس الامر بل علة الحجة الى اثبات هذه
العوارض لا لثبوتها او عروضها او قيد للمعروض لكن في نظر الباحث لتعلق الغرض العلمي به وما يطلب به من مطالب
وامهات المطالب اربعة ما واي وهل ولم فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة او بحسب الحقيقة
فحقيقية اعلم ان كل ما يطلب التصور به هو اما حقيقي ان كان تحصيلا ابتداء او غير حقيقي الا ان التفتازاني قسم
الحقيقي على قسمين بحسب الحقيقة ان كان تصور الشيء والذي علم وجوده سواء كان بالكنه او بالوجه فالطالب
له ما الحقيقية او بحسب الاسم ان كان تصور الشيء قبل العلم بوجوده والطالب له ما الشارحة وغير الحقيقي هو
التعريف اللفظي داخل في مطلب ما الشارحة وقال المحقق الدواني ان مطلب ما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات
العيانية لان تصور الشيء الموجود يحصل من مطلب ما الشارحة وهل البسيطة فجعلها مطلبا برأسها غير
صحيح لكن نقول ان مطلب ما الحقيقية التصور بعد العلم بالوجود فالعلم بالوجود مقدم على التصور في مطلب
ما الشارحة وهل البسيطة التصور قبل العلم بالوجود فالعلم بالوجود متاخر عن التصور فكيف يندرج احدهما
في الآخر ولو سلم ان مطلب يحصل من مطلبيهما لكن مغاير لكل واحد منهما فتركه غفلة عند اولي الابصار
يعلم من هذا التحقيق ان الرسوم يقع جوابا لما لان ما لطلب التصور مطلقا سواء كان بالكنه او بالوجه والامر ليس كذلك لا
ن المعلم الاول للحكمة اليمانية قال ان ما على قسمين شارحة للاسم وحقيقية وكلاهما لا يصلحان للسؤال والجواب
الا بجوهريات الحقيقية والاجوبة لا محالة لا يكون الا حدا واما الرسوم فلا يقع في الجواب لان الرسوم
لا يعطي العلم الا بالعوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه وهذا اختيار المصنف لانه قال جوابه ما هو صريح في الحد
بجنسه

الجنس والنوع قلت ان حقيقة الامر كذلك لكنهم توسعوا وجوزوا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتخصيص
جوابه ما بالحد والجنس والنوع في اصطلاح في ايساغوجي وجواز كون الرسوم جوابا في اصطلاح في البرهان واما
هل فهو على قسمين بسيطة ومركبة فالاول لطلب التصديق بوجود الشيء في نفسه او عدمه كذلك كما يقال هل الماء
موجود ام لا والثاني لطلب التصديق بوجود شيء على صفة كما يقال هل الفلك متحرك ام لا واعلم ان المعلم الاول للحكمة اليمانية
ثلث القسمة وزاد الهل الابسط وهل لطلب التصديق بفعلية الماهية وتقررها بتأثير الجاعل قال
ان مطلب هل الابسط لا يخلو اما ان يكون تصورا متعلقا بقوام الماهية فهو مطلب ما الشارحة او تصديقا متعلقا بقوا
مها فهو راجع الى الهل الاحدي لانه يصح قول هل العقل ان العقل عقل والهل الاحدي اما ممتنع واما غير مفيد
فاختراع الهل الابسط لا يناسب للمعلم الاول قلنا ان مطلب هل الابسط التصديق المتعلق بقوام الشيء ام
لكنه لا يرجع الى الهل الاحدي لانه يجري في الممكنات كما يقال العقل عقل والممتنعات ايضا كما يقال اجتماع
النقيضين اجتماع النقيضين بخلاف الهل الابسط لانه لا يجري في الممتنعات لانه لو قال هل الاجتماع النقيضين
فلا يجاب بقوله نعم فعلم انه مغاير للهل الاحدي ثم في التفرقة بين هل البسيطة والمركبة اختلفت اقوال القوم فقال
بعضهم انه لا نسبة في الهلية البسيطة اصلا الا في الحكاية ولا في المحكي عنه بخلاف المركبة لان النسبة فيها رابطة بين المحمول
والمحمول هو الوجود مربوطة بنفسه بالمحل فلا حاجة الى الرابطة والنسبة لا تعبر عنه في الموجود الا بزيد هست فلو كان
فيه نسبة فيعبر عنه بزيد هست هست لكن هذا المذهب غير صحيح لان زيد موجود قضية والقضية من القضايا البسيطة الموضوع
والمحمول والنسبة لانه مشتمل على الحكاية وخلو الحكاية عن النسبة غير مسموع وقال بعضهم ان في الهلية البسيطة نسبة واحدة
وفي المركبة نسبتين احدهما النسبة المتضمنة في احد الطرفين والآخر نسبة بين الموضوع والمحمول بان يلاحظ نسبة الوجود الى
السواد مثلا ثم ينسب المجموع الى الجسم فيقال وجود السواد للجسم او ينسب الوجود الى الجسم ثم يتصف ذلك المجموع
بالسواد فيقال وجود الجسم على صفة السواد لكن هذا المذهب ايضا غير صحيح لان تلك النسبة المتضمنة لا تخلو اما ان تكون
معتبرة في اصل القضية او خارجة عنها والاول باطل لانه لا يفهم من زيد موجود ومن الجسم اسود الا الموضوع والمحمول و
النسبة التامة الخبرية والثاني باطل ايضا لان مفاد الجسم اسود ثبوت السواد للجسم لكن مفاد زيد موجود
ثبوت الوجود لم يكن معتبرة في احدهما دون الآخر فالتحقيق ان الفرق بينهما في القصد والمفاد والمحكي عنه لان المقصود في ا
لهلية البسيطة ثبوت شيء في نفسه ومفادها اعطاء التصديق بتلك المرتبة البسيطة والمقصود في الهلية المركبة ثبوت
شيء لشيء ومفادها اعطاء التصديق بتلك المركبة قلت لا نسلم ان مفاد الهلية المركبة ثبوت الشيء للشيء والا لم يصح ثبوت

العدمیات للشیء وفیما یصح قولہ زید معدوم لان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت الثابت قلت لیس المراد بثبوت الشیء للشیء
ثبوتہ فی نفسہ لکن للغیر کما فی الاعراض بل مجرد اتصاف الموضوع بالمحمول والاتصاف یجری بین الشیء وصفاتہ الی
والوجود الرابطی کما یطلق علی وجود الشیء فی نفسہ لکن للغیر وھو مختص بالاعراض فی مرتبۃ المحکی عنہ
علی ثبوت الشیء للشیء فی مرتبۃ الحکایۃ وھو یجری فی العقود الحملیۃ المرکبۃ کذا یطلق علی مجرد اتصاف
الموضوع بالمحمول وھذا یجری فی العقود کلہا فان الوضع فیہا وان کان عاما لکن الموضوع لہ خاص علی ما ھو
التحقیق اعلم ان المشہور فی افواہ القوم ان الوضع علی اربعۃ اقسام الاول ان یکون کل واحد من الوضع و
الموضوع لہ خاصا کوضع زید للحیوان الناطق مع ھذا التشخص والثانی ان یکون کل واحد منہما عاما کما فی
اسماء المشتقات والثالث ان یکون الوضع عاما والموضوع لہ خاصا کما فی اسماء الاشارات والمضمرات
علی مذہب التحقیق والرابع العکس کما فی وضع الانشاء بمفہوم کلی والحق ان ھذا القسم داخل فی
القسم الاول کما ذکرہ صاحب الحاشیۃ المنہیۃ والتحقیق ان الوضع علی قسمین احدہما ان یکون الو
ضع عاما والموضوع لہ خاصا والثانی ان یکون الوضع خاصا والموضوع لہ ایضا خاصا فان الموضوع لہ
لا یخلو اما ان یکون امورا متعددۃ او امرا واحدا فان کان الاول فالوضع لا یخلو اما ان یکون متعددا
ایضا فکان اللفظ مشترکا ویکون کل واحد من ھذہ الاوضاع خاصا والموضوع لہ خاصا ایضا وان کان واحدا
فلا یخلو اما ان یکون بواسطۃ امر کلی او لا والثانی باطل لان کون الوضع خاصا والموضوع لہ کثیرا مع وضع
واحد غیر معقول وان کان الاول فیکون الوضع عاما والموضوع لہ خاصا کما فی اسماء الاشارات ولا شک
مضمرات فان لفظ ھذا موضوع لجزئیات متعددۃ متکثرۃ بواسطۃ امر کلی وھو المحسوس المشاہد المشار الیہ
باشارۃ حسیۃ علی مذہب التحقیق فانہ فیما مذہبہ من مذہب التحقیق وھو انہا موضوعۃ لجزئیات متعددۃ بلحاظ
امر کلی وحجۃ اخذ الموضوع لہ لا بد ان یکون ملتفتا الیہ ومقصودا بالذات وھو لیس الا الجزئیات الخار
جیۃ والطبیعۃ مقصودۃ بالعرض لانہا مرآۃ لملاحظتہا ولہذا مذہب غیر التحقیق وھو انہا موضوعۃ للطبیعۃ
بشرط اشتمالہا فی الجزئیات وحجۃ اخذ الموضوع لہ لا بد ان یکون معلوما بالذات وھو لیس الا الطبیعۃ
من حیث ھی واما الجزئیات الخارجیۃ فمعلومۃ بالعرض وان کان الموضوع لہ امرا واحدا سواء کان کلیا او جزئیا کوضع
الانسان للحیوان الناطق وزید لمسماہ فیکون کل واحد من الموضوع لہ والوضع خاصا اما کون الوضع خاصا فلان الو

ضع العام عبارۃ عن کون اللفظ موضوعا للامور متعددۃ بواسطۃ امر کلی وھذا لیس کذلک
واما کون الموضوع لہ خاصا فلانہ واحد فلا یتصور عموم الموضوع لہ لا یعنی کونہ کلیا الا بعد الاعتبار
نہ خاص ولا یعنی کونہ کلیا ملحوظا بامر کلی کما ھو فی اسماء الاشارۃ والمضمرات وھو ظاہر فبطل القسم
الثانی والرابع فثبت ان الوضع علی قسمین فقط وتقسیم بعضہم باطل الا ان یقال ان الملحوظ متعدد
بامر عام قد یؤخذ متعددا بما ھو متعدد من وضع اللفظ بان یکون کل واحد من الوضع والموضوع
لہ عاما کما فی وضع لفظ القوم والرجال وغیر ذلک مما وضع لکثیر غیر محصور بما ھو کثیر فانہا الفا
ظ موضوعۃ للامور متعددۃ من حیث افراد الانسان بواسطۃ امر کلی وھو جماعۃ من افراد الانسان من
الثلثۃ الی العشرۃ علی ما ھو المشہور والی غیر النہایۃ علی ما ھو التحقیق لا یقال لا نسلم عدم عموم الوضع
والموضوع لہ فان شریف المحققین ذھب الی ان الواضع اذا تصور مفہوما کلیا ووضع اللفظ بازا
ئہ یکون کل واحد من الوضع والموضوع لہ عاما فانا نقول ان ما ذھب الیہ الشریف المحقق بعید جدا لان ا
لوضع العام عبارۃ عن کون اللفظ الواحد موضوعا للامور متعددۃ بواسطۃ امر کلی وھذا لیس کذا
لک وحصر التفاوت فی الاولیۃ والاولویۃ والشدۃ والزیادۃ اعلم ان وجوہ التشکیک منحصرۃ فی ھذہ
الاربعۃ بوجہ لا بانہا فالاولیۃ وتسمی الاقدمیۃ عبارۃ عن ان یکون صدق الکلی علی بعض الافراد علۃ لہ
لصدقہ علی بعضہا کصدق الموجود علی الواجب علۃ لصدقہ علی الممکن والاولویۃ عبارۃ عن ان یکون صدق الکلی علی
بعض الافراد بمقتضی الذات دون البعض الاخر ومثالہ ایضا الموجود وقد یفسر الاولویۃ باحقیۃ اتصاف بعض
الافراد بہذا الکلی من البعض الاخر لکن ھذا المعنی غیر سدید لانہ متناول لجمیع وجوہ التشکیک فان قیل ان بعضہم
قالوا ان الاختلاف فی الذاتیۃ والعرضیۃ داخل فی الاولویۃ یعنی اذا کان الکلی ذاتیا لبعض الافراد وعرضیا لبعض
الاخر کالضاحک مثلا ذاتی بالنسبۃ الی الافراد الحبشیۃ وعرضی بالنسبۃ الی زید وعمرو فیکون داخلا فی الا
ولویۃ وفی الاولویۃ صدق الکلی علی بعض الافراد یکون بمقتضی الذات فیکون الذات علۃ للذاتی وھذا جعل فی الذا
تیات وھو محال قلت ان مراد البعض ان الاختلاف فی الذاتیات والعرضیۃ داخل فی الاولویۃ ان کانت
بمعنی الاحقیۃ ولا شک ان الاتصاف بالذاتی احق من الاتصاف بالعرضی او نقول المراد داخل فی الاولویۃ بالمعنی
الاول لکن المراد بالاقتضاء مطلق اللزوم لا العلیۃ فمعنی الاولویۃ ان یکون صدق الکلی علی بعض الافراد بمقتضی
الذات او باستلزامہ واما الاشدیۃ فتفسیر عبارۃ عن الکثرۃ فی ظہور آثار الکلی فی بعض الافراد دون البعض

لكنه غير صحيح لانه يوجب التشكيك في الذاتيات الا انه يحمل على مذهب الاشراقيين لانهم يجوزون التشكيك في
الذاتيات والحق ان الشديد يكون احد الفردين بحيث ينتزع العقل عنه بمعونة الوهم امثال الاضعف والا
زيد ايضا كذلك والفرق بينهما ان الامثال المنتزعة من الاشد غير متباينة بحسب الوضع والاشارة لان
الشدة من عوارض الكيف بخلاف الامثال المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما بحسب الوجود والوضع معا
او واحد منهما فقط فلا تشكيك في الماهية اما مع انتفاء الاولية والاولوية فلان نسبة الذاتي الى الذات على السو
ية لا يختلف بالوجهين المذكورين والا يلزم الجعل في الذاتيات اذ الاولية عبارة عن ان يكون صدق الكلي على بعض
الافراد علة للبعض وثبوت الذاتي للذات ليس بعلة والاولوية عبارة عن ان يكون صدقه الكلي على بعض الافراد
بمقتضى الذات لا البعض الاخر فان لم يكن ذلك البعض بمقتضى الذات فلا بد له من علة امر خارج فيلزم الجعل في الذا
تيات لا يقال ان ثبوت الجسمية للانسان معلل بثبوت الحيوانية له كما يقال كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم فكل انسان جسم وهذا جعل في الذاتيات لانا نقول ان امتناع التعليل في الذاتي بالنسبة الى الذات بالامر الخا
رج عنه وذلك لا ينافي كون البعض واسطة في البعض ونقول المراد بالعلية في قوله اذ ثبوت الذاتي للذات ليست له
بعلة هو العلة الحقيقية والحيوانية ليست بعلة حقيقية لثبوت الجسمية للانسان بل واسطة في العلم لان
الانسان في نفسه جسم كما انه في نفسه حيوان واما انتفاء الاخريين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء لا
يشتمل عليه الاضعف والانقص او لا فعلى الثاني لا فرق وعلى الاول اما ان يكون في ماهيتهما فيكون الاشد والا
ضعف ماهيتان متباينتان لان اختلاف الجزء يوجب اختلاف الكل او لا يكون ذا خلافهما فيلزم الاختلاف في العارض
والعوارض هو الاختلاف فيما هو عرض واعترض على هذا الدليل الاشراقيون بانا لا نسلم ان الاشد والازيد بما
ليس فيما يقابلهما ولا نسلم عدم الفرق لجواز ان يكون للذات مراتب واحدة متفاوتة منتزعة عن نفس تلك الذات
وهو باعتبار وقوعه في بعض المراتب اشد من نفسه باعتبار وقوعه في بعض الاخر وهي المراتب الضعيفة والعقل
لا يأبى عن كون شيء واحد منشأ لامور متعددة الا ترى ان الواجب منشأ لانتزاع صفات كثيرة مختلفة و
الجواب ان ذلك باعتبار وقوعه في مرتبة ضعيفة لا يخلو اما ان ينتزع عنه المراتب التي يحصل بسببها الشدة ام
فيكون الاضعف هو الاشد والا فلا يكون الذات الواحد منشأ الانتزاع وهذا القياس على الواجب قياس مع الفارق
لان المنتزع عن الواجب حينئذ واحدة وهي حيثية وجوب الوجود والتقرر والصفات كلها مندرجة تحت تلك الحيثية
قيل ان الحيوان الذي يكون في التحريك اقوى وحسه اكثر اشد في صدق الحيوانية كالفيل من الحيوان الذي لا
يكون

يكون كذلك كالنملة والبعوضة وهذا ليس الا التشكيك في الذاتيات قلنا هذا الاختلاف مستند الى الفصول
المنوعة اي الى الفصول المقومة للنوع وخارجة عن الجنس وعارضة له يعني للحيوان في مادة الفيل فصل يترتب
عليه قوة الحركة وكثرة الحس وفي مادة البعوضة فصل يترتب عليه ضعف الحركة وقلة الحس ونقصانها فا
لحيوان فيهما نفس الحيوانية وهي لا تتفاوت والتشكيك هو الاختلاف في مصداق الكلي قيل ان السواد
ية لا يخلو اما ان يختلف في الماهية والجنس فيلزم التشكيك في الذاتيات او في العارض فيلزم التخلف والثاني
انكم لا تقولون في الماهية فلا فرق بينهما وانكم تختلفون فيهما انهما ماهيتان متباينتان واما ماهيات متباينة لا يقا
س بعضها الى بعض بالشدة والزيادة والضعف والنقصان قلنا انهما متحدان في الجنس ومختلفان
لان الشدة والزيادة مستندة الى الفصول المنوعة والماهيات المختلفة بالنوع ان تشاركا في الجنس فيقا
س بعضها الى البعض بالشدة والزيادة والجواب عن الاول ان مجرد اختلاف السواد في افراد
الشدة والزيادة لا يسمى تشكيكا لان التشكيك عبارة عن اختلاف مصداق الكلي ومصداق السواد بين فرديه وا
حد غير مختلف نعم ان اختلاف الفردين في الشدة والزيادة من موجبات الاختلاف في مصداق الاسود
لان باحد الفردين قامت سواد شديد وبالآخر ضعيف فيختلف مصداق الاسود لا يقال لا نسلم ان مصدا
ق حمل الاسود يختلف فيهما لان مصداقه نفس طبيعة السوادية وهي غير مختلفة لانا نقول ان السواد على
قسمين اضافي وحقيقي والخصوصية معتبرة في الاول دون الثاني فالاسود الذي يكون مشتقا من السواد
الحقيقي مصداقه غير مختلف والاسود الذي يكون مشتقا من السواد الاضافي فمصداقه مختلف لان الخصو
صية معتبرة فيه فالمقول بالتشكيك هو الاسود الذي هو مشتق من السواد الاضافي لا يقال ان اجزاء الزما
ن متوافقة في الماهية وهي الزمان فكان كل من افراده ايضا كما انها من ابعاضها مع ان بعضها مقدم على
بعض فيكون الزمان مقولا عليها بالتشكيك لانا نقول ان التقدم الزماني بعيد من وجوه التشكيك ما هو بالعلية
لا بالزمان والتقدم في اجزاء الزمان بالزمان وقد يقال المتقدم بالزمان ايضا من وجوه التشكيك فلا نسلم
ان صدق الزمان على المتقدم والمتأخر مختلف لان مصداقه كونه فردا للزمان ونسخ الفردية في الكل اسو
وانما اختلفت في الهوية الشخصية واعلم ان الشدة والزيادة ليس من وجوه التشكيك حقيقة لعدم استلزامهما
اختلاف المصداق بالكلي وهو السواد اذ لا يتصف به الا الفرد لا المفهوم الكلي الواحد ذاتيا كان
او عرضيا لان الشدة والزيادة كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثاله بل وجوه التشكيك محصورة

في الاولية والاولوية وجوهرية الاشياء الا بقبلهما بخلاف نسبة العرضيات فقول القايل كلامي هذا
كاذب ليس بخبر لان الحكاية عن نفسه غير معقول هذا جواب سوال يرد على قوله ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب وتقريره ان هذا القول خبر وليس بصادق ولا كاذب لان صدقه يستلزم الكذب لان الصدق هو ثبوت
المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول هيهنا كاذب وكل كلام يثبت له كاذب في نفس الامر فيكون هو كاذبا وكذبه
يستلزم الصدق لان الكذب هو رفع المحمول عن الموضوع في نفس الامر والمحمول هيهنا كاذب وكل كلام اذا رفع
عنه كاذب في نفس الامر فهو صادق او نقول في تقريره ان هذا القول صادق وكاذب معا لانه ان كان صا
دقا فصدقه يستلزم الكذب فيكون كاذبا ايضا لان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم وان كان كاذبا
فكذبه يستلزم الصدق فيكون صادقا ايضا كما مر وايضا جواب المحقق الدواني انه ليس بخبر لانه في الخبر لا بد من
الحكاية والمحكي عنه والحكاية عن نفسه غير معقول لان المحكي عنه يكون مقدما على الحكاية فالتقدم على النفس غير معقول
[illegible] وهو انه خبر والمغايرة بين الحكاية والمحكي عنه ثابتة بالاجمال والتفصيل لان هذا الكلام اذا
اخذ بجميع اجزائه في جانب الموضوع وعبر عن المجموع بقوله كلامي فالنسبة ملحوظة مجملا فهو المحكي عنه واذا لوحظ النسبة
بطريق التفصيل وبتعلق الايقاع بها فهو الحكاية فيكون تقديره كلامي هذا الكاذب كاذب كان تقدير الانسان
حيوان كاذب ثم قيل ان هذا الجواب لا يطابق السوال لان السوال مبني على الشقين واذا كان السوال واردا
على الشقين فلا بد في الجواب من تعيين احد الشقين او من بطلان الحصر وهيهنا ليس كذلك قلنا ان هذا الجواب مبني
على تعيين شق الصدق بانه صادق لان الصدق هو ثبوت المحمول للموضوع والمحمول كاذب والموضوع المجمل ايضا
المفصل صادق والمجمل لا كاذب لانه يثبت له الكذب ورد هذا الجواب لا يصح لان الصدق والكذب من خواص النسبة ال
تفصيلية والمجمل لا يتصف بهما وان اريد بالكاذب الباطل وعدم مطابقة المحكي عنه بالحكاية فكما لا يطابق
المحكي عنه بالحكاية كذا لم يطابق الحكاية بالمحكي عنه ايضا لان المطابقة من النسب المتكررة فكيف يصدق المفصل مع كونه
المجمل المحقق ان هذا الجواب على تعيين شق الكذب يعني هذا المفصل كاذب لان محموله لم يثبت لموضوعه لان موضوعه
هو المجمل والمجمل لا يوصف بالكذب فان قيل اذا لم يوصف بالكذب فيجب ان يوصف بالصدق لانهما نقيضان لا يجتمعان
ولا يرتفعان عن المطابقة واللامطابقة وارتفاع النقيضين غير جائز قلنا انه لم يوصف بالصدق ايضا لانهما من
خواص النسبة التفصيلية ولا مضايقة في ارتفاع الصدق والكذب من النسبة الاجمالية كما لا مضايقة في ارتفاع
العلم من الجدار لان الجدار لا يوصف بالصدق ولا بالكذب والجواب الاخر للمحقق كما هو جواب من الاشكال لكن جوابه

عن

عن جواب المحقق الدواني لان جواب المحقق مبني على عدم الفرق بين الحكاية والمحكي عنه والفرق ثابت على جواب المصنف
بالاجمال والتفصيل فالجواب جواب المصنف [illegible] لا نسلم ان هذا الجواب جواب عن جواب المحقق لان جوابه مبني
على الاشارة بهذا الى المفصل فالحكاية والمحكي عنه هو المفصل لان المحكي عنه هو المجمل والحكاية المفصل فالجواب
جواب المحقق [illegible] انه لا بد من توجه المشير الى نحو المشار اليه في وقت الاشارة والاشارة بهذا الى ما
تلفظه لا يتوجه الى امور مفصلة متعددة في آن واحد فالجواب جواب المصنف فانحل الاشكال بجميع تقاديره
ومن جملة تقريراته ما اذا قال رجل يوم الخميس كل كلام يتكلم في يوم الجمعة فهو كاذب ثم قال يوم الجمعة كل كلام تكلمت
في يوم الخميس فهو صادق فصدق كل واحد منهما يستلزم كذبه مثلا اذا صدق كلام الخميس فصدقه ثبوت محموله لموضوعه
والمحمول هو كاذب والموضوع هو كلام يوم الجمعة فكذب كلام يوم الجمعة وفي كلام يوم الجمعة اخبار عن صدق كلام
يوم الخميس فيلزم كذبه كلام يوم الجمعة فكذب اخبار صدق كلام يوم الخميس وكل كلام كذب الاخبار عن صدقه فهو كاذب
فكذب كلام يوم الخميس على تقدير صدقه وكذبه بان كذب كلام يوم الخميس فكذبه رفع المحمول وهو كاذب عن
موضوعه وهو كلام يوم الجمعة فصدق كلام يوم الجمعة وفيه اخبار عن صدق وفيه اخبار عن صدق
كلام يوم الخميس وكل كلام صدق الاخبار عن صدقه فهو صادق فيلزم صدق كلام يوم الخميس على
تقدير كذبه [illegible] تقرير الثالث ان قول القايل كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم
في تلك الساعة الا هذا الكلام فهو من افراد موضوعه بل ليس له فرد موهوم او موجود الا هذا
فصدقه يستوجب كذبه وبالعكس لان الصدق ثبوت المحمول وهو كاذب هيهنا للموضوع وهو كلامي في هذه
الساعة وثبوت الكذب للشيء يقتضي كذبه والكذب رفع المحمول عن الموضوع ورفع الكذب عن الكلام
يوجب صدقه والجواب عنه المعلم الاول للحكمة اليمانية انه في هذا الكلام اعتبارين الاول اعتبار
رفع الفردية يعني افراد الموضوع من انه حيث انه جميعه كلامي في هذه الساعة مع قيد مانع
قطع النظر عن خصوص المحمول وهو كاذب فانه بهذا الاعتبار صادق لانا اذا بدلنا قولنا كاذب
بقولنا بليغ فقلنا كلامي في هذه الساعة بليغ او فصيح يكون صادقا فكذا هذا والاخر خصوص
الفردية يعني من افراد موضوعه مع لحاظ خصوص المحمول وهو كاذب فبهذا الاعتبار كاذب فصدقه با
عتبار رفع الفردية فقط والحكم على العنوان انما يسري الى الافراد بالنظر الى رفع الفردية لا بالنظر الى

خصوصها اذ اعتبار الخصوصية غير اعتبار نسخ الفردية فاستلزام صدقه للكذب وبالعكس انما يكون بالنظر

الى خصوصها المحمول وهو كاذب لكنه مع هذا لا يصح لانه لا يجري في الشخصية مثلا لا يصح هذا في هذه المسألة

ذب لان الحكم فيه على الواحد الشخصي الخارجي لا على الطبيعة حتى يجري فيها اعتبار الافراد الثابتة للفرد

باعتبار نسخ الفردية يستلزم ثبوته له من حيث الخصوصية ايضا والا لم يتعدى الحكم من الاوسط الى الا

صغر بخصوصه ولم يفد القانون معرفة جزئيات موضوعه بخصوصها فيلزم كذب هذا القول وصدقه ايضا

من حيث الخصوصية وهذا محال و ... الاعتقاد انما هو اجتماع الصدق والكذب في امر واحد بالنظر الى

خصوصية ... في العقد ان الحكم على الافراد باعتبار نسخ الفردية وان استلزم الحكم باعتبار خصو

صها وعليه بناء الانتاج وافادة القانون لكن مناط الحكم وجهة الثبوت اعتبار نسخ الفردية فالعالم

بخصوصه صادق وزيد في قام زيد بخصوصه مرفوع لكن مناط حيثية التعبير والفاعلية فاجتماع الصدق والكذب

في هذا القول وان كان بخصوصه لكنه بالجهتين وبالنظرين تمت تمام شد هذه النسخة المجموعة

المباركة از دست حقير فقير خادم العلماء والمتعلمين الحاج عبد الجلال المسيح تحاشيه السلام الحاجة

المفهوم من تصنيفات كاتب املا صاحب قدس الله سره العزيز در شهر محرم در روز جمعه در

وقت چاشت در مسجد ... در منزل درسه الآخوند ملا صاحب قدس الله سره العزيز ۱۳۱۲

من نوشتم در ... كاغذ علامه كه بعد از مرگ من باشد نشانه اگر گویند كه آن مسكين كجا

شده بگو بر ریخت از دست زمانه تنها رفته ... زین خلايه همه مخلوق رفته زین آن

شیانه خدایا جمله گناهان طالبه تو بخشایی بروی دوستانه ما نظر العبد الى غيره

اقسم بالله وآياته ... اغفر لكاتبه ولوالديه ولاستاذيه ولجميع المؤ

منين آمين يا رب العالمين ... گر بود اکنون ... اغفر ... زین ...